

Lazarus Fränkel



Jüdische Zeitschrift

für

Wissenschaft und Leben.

Herausgegeben

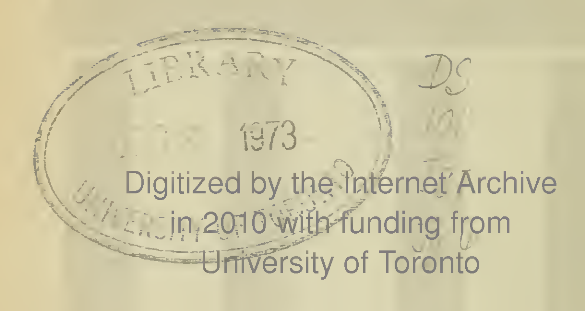
von

Dr. Abraham Geiger,
Rabbiner der israelitischen Gemeinde zu Frankfurt a. M.

Sechster Jahrgang.



Breslau, 1868.
Schletter'sche Buchhandlung (H. Skutsch).



Abhandlungen.

I. Unser Gottesdienst.

Die Frage über die Herstellung des zweckentsprechenden Gottesdienstes, die Anfertigung eines Gebetbuches zumal für die hohen Feiertage des Neujahrs und des Versöhnungstages drängt sich immer neu auf; sie liegt beispielsweise Gemeinden wie Frankfurt a/M. und Breslau dringend vor. Die geeignete Lösung wird nur ermöglicht werden, wenn man sich die gegenwärtig sich herausstellenden Bedürfnisse klar macht; es wird nothwendig sein, deren Zusammenhang mit unserer ganzen Anschauung und mit der vollzogenen Geschichte des Judenthums tiefer zu erfassen. Wir müssen uns der düstern Unklarheit, wo auf der einen Seite Mangel an Befriedigung vorwärts treibt, auf der andern falsche Friedensliebe zu einem trägen Gehenlassen ermuntert, uns aufraffen, bestimmt das vorläufig erreichbare Ziel in's Auge fassen. Diesem Zwecke sollen die folgenden Betrachtungen dienen.

Das Bedürfniß einer Umgestaltung des Gottesdienstes machte sich vor allem Andern in der neueren Bewegung des Judenthums geltend; an der Schwelle der Reformbestrebungen treten alsbald die Versuche auf, den Gottesdienst zu verbessern. Kaum beruhigt, zurückgedrängt, theilweise befriedigt, erwacht dieses Bedürfniß immer wieder von Neuem, breitet sich über weitere Kreise aus und wird nicht aufhören eine treibende Frage zu sein, bis die Umgestaltung sich durchgreifend vollzogen hat. Das liegt in der Natur des Gottesdienstes. Er ist der volle Ausdruck der tiefinnersten Ueberzeugung, die umfassende Darstellung aller anregenden Glaubenswahrheiten, aller das Gemüth ergreifenden Ahnungen, er kleidet alle Beziehungen zu Gott, je nach deren Auffassung, in tiefempfundene

Worte, er ist nicht erschöpft mit der Darlegung der augenblicklichen Gefühle des Einzelnen, er erfüllt sich mit der ganzen geschichtlichen Vergangenheit, mit allen Verheißungen und Erwartungen für die Zukunft, und zwar der ganzen Glaubensgemeinschaft. So umspannt er denn alle Zeiten und will deren Gehalt in sich aufnehmen; so ist er das volle Bekenntniß der Gesammtheit, das auch im Lobe und in der Bitte seinen Ausdruck findet. In dieser inneren Bedeutung des Gottesdienstes liegt die hohe Stellung, welche ihm im Gesammtleben der religiösen Genossenschaft eignet; er ist eben der reinste Ausdruck ihres Gesammtbewußtseins, das Zeugniß ihrer Zusammengehörigkeit, das geistige Band, welches die Glieder am Engsten umschließt. Die einzelne religiöse Handlung offenbart nur eine einzelne Seite, ist eine Frucht der Ueberzeugung, wird von einem Jeden gesondert geübt; der Gottesdienst enthüllt die ganze Anschauung, dringt bis in die tiefste Wurzel des Gemüthslebens, ist der Einklang, in welchen Alle vereint einstimmen.

Bei dieser tiefen Bedeutung und umfassenden Wichtigkeit des Gottesdienstes ist es demnach naturgemäß, daß der Drang, ihn rein, in geläutertem Inhalte und veredelter Form zur Darstellung zu bringen, sich immer erneut, nicht zur Ruhe gebracht werden kann, bis er seine volle Befriedigung gefunden, daß er mit der fortschreitenden Vertiefung der religiösen Erkenntniß gleichfalls Schritt halten will, nach neuem entsprechendem Ausdrucke ringt. Aber auch andrerseits ist es leicht erklärlich, wie gerade seine Umgestaltung auf größere Schwierigkeiten stößt, die Versuche niemals ganz befriedigend ausfallen und daher wieder hindrängen, nochmals mit ihnen zu beginnen. An sich schon gelingt es schwer, der tiefsten Empfindung, der die Seele erfüllenden Ahnung den geeigneten Ausdruck aufzufinden, der ebenso die Erhebung des Geistes wie die Gefühlswärme aushaucht und erweckt. Was aber vorzugsweise auf Schritt und Tritt als schwer zu besiegendes Hinderniß sich entgegenstellt, das ist die Aufgabe, der Gesammtheit zu genügen, die, wenn auch in gewissen Hauptgrundsätzen einig, dennoch den Einwirkungen der geschichtlichen Geistesbewegung in sehr verschiedenem Maße folgt, daher unzählige Abstufungen darbietet.

Vergeblich wäre der Versuch in geistig bewegten Zeiten, wenn der starre Stillstand der fortschreitenden Entwickelung gewichen ist, einen Ausdruck für Alle aufzufinden, einen Gottesdienst, ein Gebetbuch aufstellen zu wollen, das Allen entsprechend, Allen willkommen

sein sollte. Das gelang selbst in ruhigen, geistig schlummernden Zeiten nicht, ja es war nicht einmal angestrebt worden. Palästinische und babylonische Gemeinden, portugiesischer (sefaradischer), provenzalischer, französisch-deutscher, polnischer Ritus, und innerhalb ihrer wieder einzelne Länderstriche und Gemeinden weichen von einander nicht unwesentlich ab und stellen die bunteste Mannichfaltigkeit in ihrem Gottesdienste dar. Und Dies geschah nicht eben blos in naturwüchsiger Bewußtlosigkeit, dem dunkeln Drange des eigenthümlichen geschichtlichen Ganges folgend, sondern wurde meistens von angesehenen Lehrern, aus sorgfältiger Erwägung des Tonangebenden in der Gemeinde, angeordnet und demgemäß frühere Formeln abgeändert, Anordnungen, welche Aufnahme fanden, soweit der Einfluß reichte, soweit sie Zustimmung fanden. Man fand ebensowenig an dem Unternehmen der Aenderung Anstoß, sobald sie nur der Ueberzeugung entsprach, wie an der Abweichung von anderswo geltenden Normen; man zog den Ausdruck, den man als entsprechenden betrachtete, dem Einstimmen in eine verbreitete ungeeignete Formel vor.

Um so weniger nun durfte in der neueren Zeit, welche von inneren Kämpfen weit mächtiger bewegt wird, erwartet werden, daß bei den als nothwendig hervortretenden Umgestaltungen eine allgemeine Uebereinstimmung von vorn herein sich herausstellen werde. Das Bedürfniß war in dem einen Kreise lebendiger und verlangte gebieterisch seine Befriedigung, und es war nicht möglich zu warten, bis es auch dort, wo es noch schlummerte, erwachen, wo es erst dunkel sich regte, zu klarem Bewußtsein sich ausbilden werde. Würde man gezögert haben, dem eignen Drange zu genügen, abwartend bis die Gesammtheit von derselben Empfindung ergriffen werde, so wäre die Folge davon gewesen, daß das neu erweckte religiöse Leben wieder gänzlich ertödtet worden; die Kluft zwischen der innern Anforderung und dem bestehenden Ausdrucke hätte sich mächtig erweitert, nothwendig hätte man sich diesem immer mehr abgewendet, und vollständige Entfremdung, gänzlicher Abfall hätte immer weiter um sich gegriffen. Durch die neue entsprechende Form wurde im Gegentheil der innere Friede in diesem Kreise hergestellt, und er gab, wenn er auch augenblicklich von der übrigen Gesammtheit abwich, den Zögernden und Bedenklichen den Muth, auch ihrer Ueberzeugung Ausdruck zu geben, bot ein lebendiges Beispiel, das in weiten Kreisen zur Nachahmung erweckte. So hat

in der That die gottesdienstliche Reform sich seit einem halben Jahrhundert immer weiterhin ausgedehnt, neue Gebiete erobert, und ein Stillstand, ein Abschließen ist um so weniger möglich, als die innere Bewegung, wenn auch zuweilen weniger geräuschvoll, ihren ununterbrochenen Verlauf hat.

So bleibt die gottesdienstliche Verbesserung in allen Gemeinden, die nicht in religiöser Stumpfheit verharren oder zur religiösen Gleichgültigkeit hinabgesunken sind, eine Tagesfrage, die sich immer erneut, weil sie noch nicht ganz gelöst ist und auch so rasch nicht ganz gelöst werden wird. Denn eine jede einzelne Gemeinde schließt wiederum, wenn sie auch auf dem Standpunkte der fortschreitenden religiösen Erkenntniß sich befindet, Elemente verschiedenartiger Abstufung in sich, die in ihren Anforderungen nicht vollkommen mit einander übereinstimmen, zwischen denen bei einer dem Allgemeinen geltenden Anordnung eine Vermittelung angestrebt werden muß. Jede Reform ist ja Ueberleitung aus der Vergangenheit in neubelebte Zukunft; sie bricht nicht etwa mit der Vergangenheit, sie erhält vielmehr sorgsam das mit ihr verknüpfende Band, sie setzt nicht blos, ihn neu stärkend, den auch früher lebendigen Geist in neuen lebenskräftigen Formen fort, sie knüpft auch an alle den Gemüthern liebgewordene Gewohnheit an, sie verfährt nicht mit schneidiger Consequenz, sie folgt dem Gesetze des geschichtlichen Ueberganges.

Bekennen wir es von vorn herein mit aller Offenheit, es wird gegenwärtig eine volle Heilung der Schäden nicht erzielt werden können. Die Abweichung der gegenwärtig herrschenden Ideen, des Bildungsgrades, den ein großer Theil unserer Männer und Frauen einnimmt, dem unsere Jugend zugeführt wird, erweitert sich zu einem gähnenden Abgrunde, der von denen der unmittelbaren Vergangenheit so sehr trennt, daß er für die nächste Zukunft noch nicht ganz ausgefüllt werden kann, daß alle unsere Versuche nur vorbereitende sein können. Dennoch steht das Vorangegangene uns noch so nahe, daß es nicht außer Acht gelassen werden darf, so sehr es auch von Tag zu Tag sich immer mehr auslebt und eine gar nicht mehr ferne Zeit ihm diese Berücksichtigung entziehen wird. Ich rechne zu solchen Fragen, die bei allem in ihnen enthaltenen Drange dennoch für jetzt blos theilweise gelöst werden können, bei denen ein Compromiß ebenso nothwendig wie statthaft ist, besonders die zwei über die Sprache und über die Dauer des Gottesdienstes.

I. Sprache des Gottesdienstes.

Alle Gründe der Abwehr werden die Wahrheit nicht erschüttern können, daß das Gebet nur in der Muttersprache dem Herzen wahrhaft entströmen kann. Jede Aussprache in einem fremden Idiome ist ein Angeeignetes, durch den Verstand Vermitteltes, nicht aus dem innersten Gemüthsleben erwachsen. Unser Gottesdienst jedoch, auf palästinischem Boden zuerst erstanden, nahm auch bald einige bestimmte Formen in der dortigen Sprache an, und diese Sprache war eben die hebräische. Sie war freilich schon damals nicht mehr in ihrer alten biblischen Ursprünglichkeit, sie besaß nicht mehr die unbestrittene Herrschaft auf ihrem alten Heimathsboden, sie war von dem überwiegenden Einflusse des Aramäischen bedroht; allein in dem Kampfe um die Erhaltung der volksthümlichen Selbstständigkeit entzündete sich auch der Eifer für die nationale Sprache. Als dann trotz heldenmüthigem Widerstande der jüdische Staat der Uebermacht Rom's unterliegen mußte, wurden die Bestrebungen und Hoffnungen, das nationale Leben aufrecht zu erhalten, mit Allem, was demselben entfloß und was es zu befestigen geeignet war, noch weit lebhafter ergriffen als zur Zeit da Tempel und Staat bestanden. Der Zustand, in welchem man sich unter fremder Herrschaft, außerhalb Palästina's, befand, so dachte man, sei ein blos vorübergehender, eine Prüfungszeit im Exile, die einer schöneren Restauration wieder weichen werde. Umsomehr mußten nun alle Institutionen, die in der Vergangenheit, zur Zeit des jüdischen Staatslebens in Geltung waren, möglichst erhalten, andere, die die Erinnerung daran zu erwecken geeignet waren, in's Leben gerufen werden, damit man zur ersehnten Zeit, wohl ausgerüstet, mit dem vollen geistigen Bürgerrechte in die alte neu gewonnene Heimath wieder einziehen könne. Der Gottesdienst ward von diesen Gedanken tief erfüllt, und auch seine Sprache mußte die durch die nationalen Erinnerungen und Erwartungen geheiligte, die hebräische, bleiben. Man verhehlte sich durchaus nicht, daß das Gebet, die Zwiesprache des Menschen mit Gott, nicht an gewisse Laute geknüpft sei, daß es dabei vorzugsweise auf die andächtige Gesinnung ankomme und daß diese sich in jeder Sprache äußern könne und dürfe. Es drangen auch wirklich aramäische Elemente, die man doch eine Zeit lang mit besonderer Ungunst betrachtete, in den Gottesdienst

ein [1]), und auch an anderssprachlichen Zuthaten fehlte es zu Zeiten nicht. Allein im Ganzen und Großen mußte derselbe ein hebräischer bleiben; er war eine nationale Institution, gerettet aus der Vergangenheit für eine Zukunft, die dieselbe vollkommen wieder herstellen sollte, und für die die ganze Gegenwart blos ein Uebergangsstadium bilden durfte, so daß Alles treu bewahrt werden mußte, um diese mit heißer Sehnsucht erwartete Zukunft alsbald inauguriren zu können. Wir ehren diese tiefe Sehnsucht unserer Vorfahren, welche in der Leidensschule ihre verklärende Weihe erhielt und als feste Zuversicht reichen Trost spendete. Allein wir sind unsererseits mit hohem Danke erfüllt, daß wir diese Romantik des Schmerzes überwunden haben, daß wir aus ihr in die wahrhaftere Poesie des wirklichen Lebens, der Betheiligung an allen ernsten und edlen Bestrebungen der unmittelbaren Gegenwart einzuziehen im Stande sind. Diesen Umschwung der Verhältnisse und der Gesinnung hat die mächtige Bewegung der ganzen neueren Weltgeschichte bewirkt, aber auch wir haben ernstlich, hingebend daran mitgearbeitet, wir haben den Kampf dafür nicht gescheut und entziehen uns ihm nicht, wo es noch heute gilt ihn aufzunehmen. Wir sind aus dem Traumleben einer nationalen Vergangenheit und Zukunft in die wahre Gegenwart eingetreten, die Religion löst sich von den Fesseln ab, mit denen jenes Traumleben sie umschlungen hatte; auch die nationale Hülle des Gottesdienstes wird bedeutungslos, ja störend, sie muß sinken, wenn sie nicht die neu erstarkende Gesinnung trüben soll. Bei aller Ehrerbietung für unsere Vergangenheit, bei aller warmen Anhänglichkeit an dem geistigen Erbe, welches sie uns überliefert, wollen, dürfen wir nicht das nationale Gewand erhalten, in welchem sie aufgetreten, auftreten mußte; es ist unsere religiöse Pflicht, dasselbe abzustreifen, unsere Religion entkleidet der beengenden nationalen Schranken in ihrer weltumfassenden Wahrheit zur Erscheinung zu bringen. Nicht

---

1) Bekanntlich ist das Kaddisch in chaldäischer Sprache verfaßt, wird die Keduschah in dem mit ובא לציון beginnenden Gebetstücke chaldäisch wiederholt, was beizubehalten gegenwärtig gar keine Veranlassung ist; ebenso sind mehrere Selichoth chaldäisch abgefaßt. Dem entgegen sagen ältere Lehrer mit aller Entschiedenheit: אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי, man spreche seine Bitte nicht in aramäischer Sprache, und wie ein Anderer sagt, daß wer Dies dennoch thue, der Mithülfe der dienenden Engel nicht gewärtig sein dürfe, weil diese kein Aramäisch verstehn! (Schabbath 12 b.)

etwa als wollten wir mit einer solchen Umgestaltung verdächtigenden Angriffen von außen schwächlich nachgeben; sie würden im Gegentheile den Widerstand in uns wieder neu wach rufen, in dem sie uns so lange erhalten haben. Wir legen vielmehr unbesiegt, aber versöhnt die Waffen nieder, in Frieden uns vereinend und unsere Schätze aller Welt darbietend.

Diese innere, mehr ideale Nöthigung zur sprachlichen Umgestaltung unseres Gottesdienstes hat zugleich Verhältnisse in ihrem Gefolge, welche dieselbe zur realen unausweichlichen Nothwendigkeit machen. Das Hebräische war uns ehedem, zur Zeit des nationalen Phantasielebens, wenn es auch keine lebende Sprache mehr war, nicht in seiner Tiefe, kaum correct verstanden wurde, dennoch eine höhere Heimath, es war die Sprache der Bildung, der Literatur, selbst der heitern Geistesübung, des Scherzes und des Witzes, kurz es knüpften sich daran wirklich die innigsten Beziehungen, weil Religion und Nationalität die zwar todte Sprache mit ihren edelsten Säften durchzogen. Dieser geistige Zustand ist geschwunden, schwindet von Tag zu Tag mehr. Unsere Bildung, unser geistbelebendes Schriftthum, unser Verkehr der anregenden und heitern Geselligkeit ist vaterländisch und wurzelt in der Muttersprache. Schon die Männer unter uns, wenn sie nicht durch Beruf oder besondere Neigung vorzugsweise der hebräischen Literatur sich befleißigen, haben eine sehr geringe Vertrautheit mit deren Sprache; unsere Frauen und unsere Jugend sind ihr bereits ganz entfremdet, und dieses Verhältniß wächst mit raschster Eile. Keine Klage nützt, keine Anklage ist gerechtfertigt gegenüber der Macht der Geschichte, deren Einfluß wir nicht etwa resignirt übernehmen, deren Heil wir vielmehr dankbar verehren müssen. Dem gegenwärtigen Geschlechte, noch mehr dem der nächsten Zukunft wird daher der bestehende Gottesdienst ganz unverständlich, es vermag sich an ihm nicht zu betheiligen und entzieht sich ihm immer mehr. Das ist die unumstößliche Thatsache, die hier mehr dort weniger ganz nackt hervortritt; da nützt kein Flickversuch und kein Verdecken. „Der Sabbath, sagen aber die alten Lehrer, ist euch übergeben, nicht ihr dem Sabbathe". Gottesdienstliche Feier ist des Menschen wegen und nicht der Mensch nach ihr einzurichten.

Die Geschichte hat das Urtheil gesprochen, wenn es auch noch nicht vollzogen ist. Unser Gottesdienst muß und wird in naher Zukunft seine sprachliche Neugeburt feiern. Die Zeit dafür ist

jedoch noch nicht da. Noch sind Bestandtheile in der Gemeinde vorhanden, die bei aller Klarheit des Geistes und Wärme des Herzens mit ihren Jugenderinnerungen und Gewohnheiten in der Zeit des altbefestigten hebräischen Gottesdienstes wurzeln, und diese Männer sind tüchtige Kräfte innerhalb der Gemeinde, sind die Träger tiefen jüdischen Sinnes. Die volle Lösung würde tief verwunden und edle Theile verletzen. Die Umwandlung darf für jetzt keine vollständige sein, sie muß angestrebt, darf blos allmälig vollzogen werden. Hier ist der Weg des Compromisses der einzig richtige, die gegenseitige Verständigung, die angemessene Theilung, in der ein Jeder das Seine erhält, der Eine das alte liebgewordene Bekannte nicht vermißt, dem Andern das nothwendige Neue dargereicht wird. Dem hebräischen Texte, der doch der überwiegende bleiben wird, muß in dem Gebetbuche eine Uebersetzung oder richtiger eine angemessene Bearbeitung in der Muttersprache zur Seite gehn, die zum Verständnisse des vollen Inhaltes führt, Die deutschen Gebete müssen möglichst kurz sein, nicht stereotyp werden, sondern abwechseln. Ueberhaupt aber kann was jetzt gegeben werden kann, nicht mustergültig sein für alle Zeiten, wir müssen es der nahen Zukunft überlassen, das Werk der Neubelebung zu vervollständigen.

Was von der Sprache, gilt auch

II. von der Dauer des Gottesdienstes.

Unser Gottesdienst ist zu einem Umfange angewachsen, der seinem wahren Zwecke hinderlich ist. Man hatte bei seiner Gründung die Mahnung eines Lehrers überhört, der einsichtsvoll aussprach: „wenn das Gebet zur feststehenden Formel gemacht wird, hört es auf Herzensergießung zu sein". Die nationalen Erinnerungen und Hoffnungen vor Allem erhielten ihren unverbrüchlichen dauernden Ausdruck: das Gedenken der Väter, die Ueberzeugung von der Auferstehung und der Restauration, die Bitte um Wiederherstellung des Tempels und des Tempeldienstes mit dem Priestersegen durfte niemals fehlen, und die verschiedenen Gebete des Preises und die Bitten für die gesammten wie für die privaten Angelegenheiten lehnten sich daran, Anfangs in freier Form, dann gleichfalls in bestimmter Ausprägung. Was dann zu verschiedenen Zeiten als neues Bedürfniß seinen Ausdruck verlangte, trat als Zuthat hinzu,

die dann wieder zur festen Norm wurde und so die Gebetsammlung immer mehr anschwellte. Schon im Mittelalter fühlten sich die Gemeinden dadurch beengt und kürzten an manchen Stellen ab. Der Mißstand ist für unsere Zeit aber viel fühlbarer. Wir legen nicht den Nachdruck auf eine gewisse Anzahl von Gebeten, die als pflichtgemäß gesprochen werden müssen, nicht auf die Masse, mit der wir den Himmel bedrängen, sondern auf die andächtige Gesinnung, die sie erwecken, mit der wir sie begleiten, eine Anforderung, die zwar theoretisch von den Alten anerkannt und aufgestellt, die aber für die Praxis immer weniger befolgt wurde. Die lange Dauer des Gottesdienstes nimmt daher nicht blos mehr als die ihm zuzumessende Zeit weg, sie entzieht ihm noch ein Wesentlicheres, die Andacht. Ja, die Dauer des Gottesdienstes müßte unter uns noch zunehmen, wenn allen neuen Bedürfnissen genügt würde, ohne daß das Hergebrachte verkürzt würde. Die größere Beachtung, welcher unter uns die ästhetische Form des Gottesdienstes sich erfreut: regelmäßiger Gesang, Orgelbegleitung — Anforderungen, deren Berechtigung heutigen Tages zu erörtern überflüssig ist —, der Hinzutritt von Bestandtheilen in der Muttersprache erweitern die Zeitdauer noch mehr. Es müssen eigentlich mit Ausnahme eines kleinen Stammes, wie des Schema (des Bekenntnisses von der Gotteseinheit), der Keduschah (der Anerkennung von der Heiligkeit Gottes), die übrigen Gebete den Charakter der typischen, d. h. der jedesmal in voller Anzahl zu wiederholenden, verlieren, sie müssen abwechselnd gesprochen werden, sie gewinnen auch an Eindringlichkeit, die Betrachtung wird lebhafter angeregt, die Versenkung in sie sicherer ermöglicht, wenn sie nicht wegen der beständigen Wiederholung unbewußt den Lippen entgleiten.

Diese Einrichtung wäre offenbar die zweckmäßigste, indem sie nicht blos dem von Außen drohenden Uebelstande der überlangen Dauer, sondern auch dem innern, der das Gebet zur Gewohnheitssache entwürdigt, abhelfen würde. Auch hier jedoch wird Schonung verlangt und gewährt werden müssen. Die Besucher des Gottesdienstes werden manches Stück nicht entbehren können, sie werden das Charakteristische der Gebetübung vermissen, wenn sie gewisse Bestandtheile nicht jedes Mal wieder vernehmen. So sehr der Gedanke der Abwechslung festgehalten werden muß und die Nothwendigkeit der Abkürzung drängt, so wird dennoch auch hier ein Compromiß geboten und statthaft sein, und ein allmäliges,

weniger merkliches Vorgehn in diesem Sinne empfiehlt sich als zweckentsprechend.

III. Der Inhalt.

In diesen und ähnlichen Mißständen, welche doch immer mehr das Aeußere des Gottesdienstes betreffen, wenn sie auch tief mit seiner innern Bedeutung zusammenhängen, läßt sich eine Vermittelung anstreben, lassen sich anbahnende Uebergänge vornehmen, und so sind solche anzurathen, um eine Versöhnung zwischen Vergangenheit und Zukunft herbeizuführen. Anders aber ist es bei dem Inhalte der Gebete. Wenn in ihm Gedanken ausgesprochen werden, die wir nicht theilen, Hoffnungen und Wünsche, die uns nicht erfüllen, ja wenn Bitte und Sehnsucht sich an Empfindungen anlehnen, welche wir als überwunden betrachten müssen, welche nicht blos wir abweisen, welche auch das Judenthum zu allen Zeiten bekämpft, sie höchstens nur durch den geschichtlichen Drang geduldet hat — sobald uns dieser Widerspruch zum Bewußtsein gekommen, dann ist kein Gehenlassen beim Herkommen, auch keine vermittelnde Abschwächung mehr gestattet, hier wird die ernste Entscheidung, die volle Geltendmachung der gewonnenen Ueberzeugung verlangt. Der Irrthum darf nicht im Gesammtausspruche geduldet, das Bekenntniß, welches der Gottesdienst enthält, nicht durch falsche Darstellung verdunkelt, entwürdigt werden. Und solche Punkte giebt es, über die die Entscheidung baldigst getroffen werden muß; eine jede Zögerung ist Religionsverläugnung, ist Entstellung, Verhöhnung unseres religiösen Bewußtseins.

1. Das versuchte Sohnesopfer.

Die erste Großthat des Judenthums war der Kampf gegen das rings umher herrschende Menschenopfer. Das eigne Kind darzubringen galt dem dortigen Heidenthume, den Verehrern des Moloch, als höchster Gottesdienst; diesem Opfer schrieb man die höchste versöhnende Kraft bei, es zu vollziehen war die größte Selbstentäußerung des Menschen, war es ja die willige Hingabe des Liebsten, um seine Unterwürfigkeit zu beweisen. Man verehrte in seinem Gotte die starre Macht; nur durch blinde Unterordnung, durch Ertödtung aller sonstigen Menschengefühle konnte man ihr nahen, sich als treuen Knecht bewähren. Das Judenthum verwarf

diese Art des Gottesdienstes als Greuel, es bekämpfte mit Ausdauer diesen Act der Barbarei; es verehrte Gott wohl als den Allmächtigen, aber vorzugsweise als den allliebenden Vater, dem man sich nicht durch Abtödtung, sondern durch Ausbildung aller edlen menschlichen Empfindungen nähere. Die unübersteigliche Scheidewand zwischen seinen Bekennern und den sie umgebenden Völkern bildete der Umstand, daß diese „allen Greuel, den Gott haßt, ihren Göttern vollziehen, daß sie auch ihre Söhne und Töchter im Feuer ihren Göttern verbrennen (als Brandopfer darbringen)" (5. Mos. 12, 31), und damit nicht etwa der Irrthum Platz greife, ein Solches sei blos ein Greuel, wenn es den Götzen dargeboten werde, sei aber wohlgefällig, wenn es dem wahren Gott geschehe, geht die Warnung voraus: „Du sollst nicht also thun Gotte Deinem Herrn". Diesem grausamen Wahne tritt auch der Prophet entgegen, wenn er die falsche Frömmigkeit sprechen läßt: „Womit soll Gotte ich entgegenkommen, mich beugen vor dem Herrn der Höhe? . . . Soll meinen Erstgebornen ich ob meines Frevels geben, des Leibes Frucht zur Sühne meiner Seele?", er aber darauf erwiedert: „Er sagte Dir, o Mensch, was gut ist, und was als Gott von Dir Er fordert, nur das: das Recht ausüben, Milde lieben, bescheiden wandeln mit Deinem Gotte" (Micha 6, 6—8). Mensch sein in der edeln Bedeutung des Wortes und Gott in seiner Heiligkeit und Allgüte erfassen, das wird in großartiger Einfachheit als Summe jüdischer Frömmigkeit proclamirt.

Mit dieser Waffe führt das Judenthum einen langen heißen Kampf gegen den frevelhaften Irrthum, der um es her, auch im Innern des eignen Volkes seine Opfer blutig forderte. Alle geschichtlichen und prophetischen Bücher sind voll von diesem Kampfe gegen eine Verblendung, die ihre schaurige Erinnerung an das Gehinnom, das Thal der Söhne Hinomm's, knüpft, an den Ort, welcher als die Stätte solcher Thaten des Wahnes im Andenken des Volkes der Ort des tiefsten Grauens, der dauernde Aufenthalt aller wüsten Bosheit blieb. Wo die Bücher auf diesen Greuel zu reden kommen, da ist es wie wenn ein unheimliches Erzittern durch ihre Worte ginge, da steigert sich der Unwille zum heftigsten Abscheu.

Dieser ununterbrochene heilige Kampf für die große Grundwahrheit, welche ebenso für die erhabenere Gotteserkenntniß wie für das edlere Verhalten des Menschen entscheidend ist, führte zum herrlichen Siege, und dieser Sieg ist das Resultat des Eifers aller

Höhergesinnten, aller wahren Bekenner des Judenthums, ist die Frucht einer langen weltgeschichtlichen Erziehung, aber wird auch schon als in der Urentstehung des Judenthums, im ersten Gründer des wahren Glaubens vollzogen vorgeführt. Bereits dem ersten Stammvater, Abraham, der aus dem Götzendienste sich zum reinen Glauben emporringt, wird dieser Act, zu dem er sich verstehen will, verwehrt. An der Schwelle Deiner Geschichte sollst Du es erfahren, was das wahre Judenthum ist, wofür es so lange gerungen; in seinem ersten Bekenner tritt der Zwiespalt, aber auch der Sieg der Wahrheit für alle Zeiten auf. Daß Abraham bereit war sein Liebstes herzugeben, das kann ihm nicht als besonderes Verdienst angerechnet werden; er würde dieses Verdienst mit den unzähligen Molochdienern, welche nicht blos gleiche Bereitwilligkeit zeigten, sondern auch das Opfer wirklich vollzogen haben, theilen. Im Gegentheile, daß Abraham verhindert wurde das Schaueropfer darzubringen, daß er es unterlassen, ist die große grundlegende Thatsache, mit der der Stammvater den von ihm sich forterbenden Glauben inaugurirt. Das ist die unzweideutige Gedankenrichtung, welche das ganze jüdische Schriftthum aufs Bestimmteste ausspricht und welche übereinstimmend die erste Thatsache, mit der es seine weltgeschichtliche Mission antritt, offenbart. Wir überlassen es deßhalb den Bibelerklärern, sich mit der Art wie der Bericht über diesen Opferungsversuch von Seiten Abraham's sich ausdrückt, aus einander zu setzen. Uns ist und bleibt diese Erzählung eine Bestätigung für die Grundwahrheit des ganzen Judenthums, für die Verabscheuung eines jeden Menschenopfers, für die Fernhaltung eines jeden Gedankens, daß Gott ein solches verlangen, daß der Mensch durch seine Bereitwilligkeit dazu Gott wohlgefällig sein könne. So beziehen sich auch sämmtliche Bücher der heiligen Schrift niemals auf den Opferversuch Abraham's, rufen, so oft auch die Erinnerung geweckt wird, niemals sein Verdienst an, daß er seine Vaterliebe zu unterdrücken nicht angestanden, um Gott zu gehorchen.

Ja, der Sieg ist längst errungen, und seit der Rückkehr aus dem Exile ist keine Spur mehr selbst von einem Kampfe gegen Menschenopfer, weil sie innerhalb Israel's völlig getilgt sind, und eine Verherrlichung des Versuches zu einer solchen That als eines Gehorsamactes wäre widersinnig gewesen. Und heute sollte man

es wagen dürfen uns einen Gott vorzuführen, der ein Kindesopfer, wenn auch nur versuchsweise, anordnet, den als Muster der Frömmigkeit darzustellen, der sich zu einem solchen bereit erklärt? Unmöglich! Unser Gott ist kein Götze, unsere Frömmigkeit nicht fühllose Barbarei. Und wir sollten dennoch im Gebete diesen Versuch Abraham's preisen, das Verdienst, das er sich damit erworben, für uns als Gnadenschatz in Anspruch nehmen?

Solche Stellen kommen aber in unsern Gebeten vor, nicht zwar in den täglichen, nicht in denen für Sabbath und Festtage, wo doch überall das Andenken der Väter gefeiert wird, wohl aber gerade in denen für Neujahr und Versöhnungstag. In dem Mußafgebete des ersteren heißt es: „Es möge vor Dir (o Gott,) sichtbar sein, wie unser Vater Abraham seinen Sohn Isaak auf dem Altare gebunden und sein Erbarmen bewältigt hat, um Deinen Willen mit vollem Herzen zu thun, also möge auch Dein Erbarmen Deinen Zorn über uns bewältigen ... So gedenke heute das Binden Isaak's seinen Nachkommen in Barmherzigkeit!" Nun wahrlich, wenn diese und ähnliche Aeußerungen nicht Verleugnung des Judenthums, nicht Entwürdigung Gottes und des Erzvaters, nicht götzendienerisches Bekenntniß sind, dann giebt es überhaupt keinen Götzendienst, dann kann jede falsche Frömmigkeit mit dem Glorienschein der Hingebung verherrlicht werden. Man fragt vielleicht, wie es möglich gewesen, daß ein solcher Widerspruch gegen die eifrigst verfochtene Wahrheit doch in die Gebetsammlung eingedrungen? Ich glaube nicht, daß es ein Ueberrest des alten Wahns ist; denn er ist, wie gesagt, blos eine traurige Ausnahme gerade an diesen Tagen, und er würde, wenn noch irgendwie herrschend, einen breiteren Ausdruck in allen Gebeten gefunden haben. Eher dürfte er die beklagenswerthe Einwirkung der außerhalb herrschenden Religion gewesen sein. Unbewußt schlich sich der Gedanke, daß durch ein Sohnesopfer der Zorn des himmlischen Vaters besänftigt worden, in anderer Form ein; es ist wie eine dunkle Eifersucht, dem andern Glauben den Vorzug nicht zu lassen, daß er das Sühneopfer des Sohnes für sich geltend mache. Doch sei dem wie ihm wolle, mochte das Mittelalter in seinem Gedankenschlummer aus welchem Grunde auch sich eine solche Verkennung des Grundprincips des Judenthums gefallen lassen, wir haben nun erkannt, daß in solchem Opferungsversuche kein Verdienst liegt, wir dürfen eine solche Handlung nicht als Verdienst in Anspruch nehmen. Ein

solches Gebet zu erhalten wäre mehr als Gedankenlosigkeit, es wäre Entweihung des Gottesdienstes, Entwürdigung des Judenthums. Hier giebt es keine Vermittelung! entweder Bekenntniß zum Molochdienste oder zur wahren Gottesverehrung! Die Stellen müssen ausfallen. Sie dürfen nicht als Ausdruck des Gesammtbewußtseins gelten wollen, dürfen nicht dem Betenden als Nahrung dargereicht werden. Wem sie Bedürfniß sind, der mag sie sich für seine Person erhalten, wir hadern nicht mit dem vielgestaltigen menschlichen Herzen, das die seltsamsten Widersprüche in sich vereint zu bergen vermag; jedoch die Gesammtheit, das Gebetbuch, das die herrschende Herzensbildung zur Darstellung bringt, muß sie abweisen. Bei solchen Grundanschauungen darf man keinen Compromiß versuchen.

2. Das thierische Opfer.

Während die Erinnerung an den Versuch des Kindesopfers bis jetzt unangetastet geblieben, hat man die Bitte um Wiederherstellung der thierischen Opfer vielfach beanstandet. Sicher mit Recht, allein es muß auch die meist an ihre Stelle gesetzte Erinnerung an die ehemals geltenden Opfer gleichfalls getilgt werden. Auch gegen das thierische Opfer erhebt sich von vorn herein der Kampf entschieden in den edeln Geistern, in welchen die höhere Idee des Judenthums siegreich durchgedrungen war; Propheten und Psalmisten sprachen mit tiefster sittlicher Ueberzeugung von der Werthlosigkeit der Opfer, und wie sie Gotte nicht wohlgefällig seien. Sie sprachen es bald mit erhabenem Aufschwunge, bald mit tiefer Entrüstung aus, daß nicht die Darbringung irgend eines Besitzes an Gott, der seiner nicht bedürfe, Frömmigkeit sei, sondern lediglich Läuterung des Herzens, Reinheit der Gesinnung und des Wandels. Dennoch konnte das thierische Opfer nicht beseitigt werden, war der Kampf gegen dasselbe mehr auf Belehrung und Ermahnung beschränkt, ging nicht energisch auf seine thatsächliche Tilgung ein. Gegen die Anschauung eines grausamen Gottes, dessen Zorn durch Menschenopfer gesühnt werde, raffte sich alle Kraft zusammen; die verhältnißmäßig unschuldigere Betrachtung, daß Gotte das thierische Opfer einen angenehmen Duft bereite, ward zwar als niedrige Gedankenstufe und sittlich unwürdig nicht selten gegeißelt, und dennoch wurde sie in ihren praktischen Aeußerungen geduldet. Man begnügte sich damit, die götzendienerische Zuthat zu beseitigen, das Opfer auf den einzigen Gott, auf den

einzigen Tempel zu beschränken; man kämpfte gegen den zu hohen Werth, welcher dem Opfer beigelegt wurde, gegen die Anmaßlichkeit des Priesterthums, aber man legte nicht die Axt an die Wurzel. Während der zweiten Tempelperiode ging der Eifer der Pharisäer vorzugsweise auf Verdrängung des Priesteransehens, auf die Herstellung einer durch Nichtpriester zu vollziehenden Gottesverehrung; Synagogen, Bethäuser erstanden, welche mit dem Tempel, Andachten, welche mit den Opfern rivalisirten. Tempel, Opferwesen, Priesterthum waren innerlich untergraben und bestanden dennoch fort. Ein innerer Sturm hätte sie wohl umgestürzt, aber ein von Außen kommender mußte sie grade befestigen, wenn er sie auch erschütterte.

Und der Sturm kam von Außen. Die Zerstörung des Tempels, das dadurch herbeigeführte Aufhören des Opfer- und alles Priesterdienstes war eine Folge der Auflösung des Staates, der Zertrümmerung der volksthümlichen Selbstständigkeit, und so knüpfte sich gerade daran das ganze Wehe des verletzten Nationalgefühls, so stieg die Erinnerung daran zu immer herrlicherer Verklärung, ward die Sehnsucht danach der Ausdruck aller nationalen Hoffnung. Was äußerlich zerstört war, erbaute sich nun erst recht im Innern. Der Schmerz über die Trümmer des Tempels, die Klage über den verwüsteten Altar, die Bitte ihn wieder herzustellen mit seinem ganzen Opfergepränge trat in den Vordergrund; alle früheren besseren Ueberzeugungen, die sich schneidend und immer siegreicher gegen Priester- und Opferdienst geltend gemacht hatten, mußten zurücktreten vor dem vaterländischen Wehe, dem er unterlegen war. So lange dieses Wehe die ganze religiöse Denkweise überwucherte, verdrängte, so lange mußte auch die Bitte um die Wiederherstellung ungeschwächt fortdauern, alle Reflexion abweisen, ob denn wirklich das thierische Opfer der adäquate Ausdruck unseres Verhältnisses zu Gott sei. Mochten immerhin die Denker des Mittelalters dem Opfer seine Berechtigung entziehen, es als eine blos geduldete Institution erklären, die dem von opfernden Völkern umgebenen Israel blos nachgegeben worden: für die Praxis hatte Dies keine Folge. Die Bitte ertönte, weil die Gegenwart den Druck häufte und nur die Hoffnung, daß eine Zukunft erstehn werde, welche die Vergangenheit in getreuer Abspiegelung wieder herstellen werde, den Muth aufrecht erhalten konnte.

Unsere Gegenwart ist eine andere geworden, unsere Hoffnung eine andere. Wir blicken nicht in die Zukunft mit der sehnsüchtigen

Erwartung, daß sie uns den vollen Ausdruck einer längst verschollenen Vergangenheit zurückbringe, sie soll uns alle lebensfähigen Keime der Erkenntniß und der Sittlichkeit aus Vergangenheit und Gegenwart zur vollen Wahrheit, zum siegreichen Rechte entfalten und in's Leben einführen. Das Opfer gilt uns als ein ungeeigneter Ausdruck unseres Verhältnisses zu Gott, dem wir, nach der richtigen Erkenntniß unserer Propheten, nicht mit der sinnlichen Gabe, sondern mit dem gereinigten Geiste und Herzen nahen sollen. Die Bitte um Wiederherstellung des Opferdienstes ist in unserm Munde eine Lüge; aber auch die Erinnerung an seinen ehemaligen Bestand bietet für uns kein religiöses Moment.

Dennoch ist die herkömmliche Gebetordnung von zahlreichen Stellen durchzogen, welche diese Bitte wiederholen, besonders der Theil des Gebetes, welcher zur Verherrlichung der Feier- und Festtage dient. Dem Zuschusse von Opfern, welcher diese Tage im Tempel auszeichnete, entspricht das Zusatzgebet, das Mußaf, welches deren Gottesdienst nunmehr charakterisirt, und in ihm gerade ist das Verlangen, wieder den Opferdienst hergestellt zu sehen, mit besonderem Nachdrucke betont. Das Verlangen ist jedoch bei uns nicht vorhanden, darf nicht vorhanden sein, es wäre traurig, wenn wir den Rückfall von der Erhebung im Geiste und im Worte zum rohen Darbringen von Thieren machten. Das fühlte man, und man nahm überall wo nicht das starre Kleben an dem Bestehenden alles Denken und Empfinden verdrängte, mit diesen Stellen Aenderungen vor. Die Bitte, daß der Tempel wieder errichtet werde und das Gelöbniß, dann in ihm auch wieder wie ehedem den Opferdienst in gleicher Weise zu vollziehen, wurde in neuerer Zeit ersetzt durch die Bitte, Gott möge unsere Gebete wohlwollend aufnehmen, welche nunmehr die Stelle der ehemals von unsern Vorfahren dargebrachten pflichtmäßigen Opfer vertreten, so wie diese Ihm wohlgefällig gewesen, und dann werden in Ausführlichkeit die Opfer des Tages aufgezählt. Ist das wirklich der volle Ausdruck des gesunden Gedankens? Nein! Die Lüge ist verhüllt, nicht beseitigt, die Bereitwilligkeit, den gewonnenen höheren Standpunkt sobald wie möglich wieder aufzugeben, um den früheren niedrigeren wieder einzunehmen, wird vertuscht und dennoch nicht ausgemerzt, da ja beide einander gleichgestellt werden, der Opferdienst in aller Breite der Erinnerung vorgeführt und somit in

seinem, man weiß nicht ob gleichen ob höheren Werthe anerkannt wird. Ist das nicht gleichfalls Verleugnung der besseren Ueberzeugung? Wozu aber dies Markten mit dem überkommenen Buchstaben? Erkennen wir doch freudig an, daß die Entwickelung innerlich schon vor Jahrtausenden von den Besten im Judenthum mit klarstem Bewußtsein angebahnt, von der Geschichte dann äußerlich vollzogen worden, und überlassen wir die Erinnerung an den lange getrübten Ausdruck der Geschichtsbetrachtung; sollte sie eine Stelle im Gebete finden, so dürfte sie nur als Dank erscheinen, daß wir nun jene frühere niedere Gedankenrichtung voll überwunden, keineswegs aber in elegischem Tone, im romantischen Spiele mit verblichenem Glanze. Aber besser ist, daß diese Erinnerung ganz aus dem Gebete schwinde; lassen wir den Vergleich mit den früheren Zeiten, wir wollen lieber den Zusammenhang mit ihnen in dem ernsten Kampfe für die Wahrheit, in der treuen Hingebung für die hohen geistigen Güter fest erhalten, enger knüpfen, ihn nicht lockern durch die Aufdeckung der Mängel, welche der Vergangenheit anhaften müssen, wenn menschheitliche Entwickelung überhaupt nicht zum Unding werden soll. Wir sollen die Väter ehren, indem wir des reichen Erbes eingedenk sind, das sie uns zugeführt, nicht die Wunden bloslegen, die ihnen eine Trauerzeit auch geistig geschlagen.

Also auch die Erwähnung des Opferdienstes, unter welcher Form es sei, falle! Es mag am Versöhnungstage die ergreifende Darstellung, wie vor Jahrtausenden unter Anleitung des Hohenpriesters Sündenbekenntniß und Bitte um Versöhnung in tiefer Selbstdemüthigung ausgesprochen worden, auch uns weiter zum Einblicke in uns selbst anregen; aber auch hier, und hier zumal, darf die breite Erzählung, wie er Bock und Widder geschlachtet und was er mit den einzelnen Theilen vorgenommen, die andächtige Empfindung nicht abtödten.

3. Jerusalem. Israel's Verhältniß zur Menschheit.

Die Wiederherstellung der alten Zustände — das war die sehnsüchtige Erwartung für die Zukunft, das ist sie nicht mehr. Wir verlangen nicht wieder nach Paläستina zurück, wollen nicht eine besondere Volksthümlichkeit darstellen, nicht einen eigenen Staat gründen, wir erkennen vielmehr in allen Gauen der Erde die große Heimath, lieben das uns zuertheilte Vaterland mit aller Seeleninnigkeit, blicken vertrauend der großen Verheißung entgegen, daß

voll die Erde werde der Erkenntniß Gottes, ein großes Heiligthum, und daß an jedem Orte wo wir Gott preisen, Er zu uns kommen und uns segnen werde. Keine lügnerische Bitte um Wiederherstellung eines jüdischen Staates, um Sammlung der Zerstreuten nach dem fernen Winkel des Ostens überschreite die Pforten unserer Lippen, auch die Klage um die dahingeschwundene alte Herrlichkeit schweige! Diese Aenderung ist auch meistens in den erneuten Gebetordnungen vorgenommen worden, und mit vollem Rechte. Der Zwiespalt zwischen der Wirklichkeit, nicht blos der Zustände, sondern auch der Empfindung, und den zu flacher Sentimentalität herabgesunkenen ehedem romantisch genährten phantastischen Gebilden muß getilgt werden. Jerusalem bleibt uns der heilige Quell, aus dem in der Vergangenheit die Lehre der Wahrheit entsprang, der Quell ist nun zum mächtigen Strome geworden, welcher befruchtend sich über die ganze Erde ergießt. Der gegenwärtige Trümmerhaufe Jerusalem ist für uns höchstens eine poetische wehmüthige Erinnerung, keine Geistesnahrung; keine Erhebung, keine Hoffnung knüpft sich an ihn. „Von Zion ist die Lehre ausgegangen, und das Wort Gottes von Jerusalem“ mag froh von uns verkündet werden, und bei dem wandelbaren Ausdrucke, welchen die Zeitvorstellungen im Hebräischen ertragen, bedeutet das Schriftwort für uns nicht buchstäblich, die Lehre werde von dort ausgehen, sondern sie gehe aus, sei von dort ausgegangen. Jerusalem ist uns ein Gedanke, keine räumlich begränzte Stätte. Wo der Wortsinn der Gebete jedoch das Mißverständniß aufkommen läßt, daß dem Orte unsere Huldigung dargebracht wird, da muß ein solches beseitigt werden.

Anders verhält es sich mit Israels Stellung und Beruf. Wir müßten aufhören Juden zu sein, wenn wir glauben sollten, unsere weltgeschichtliche Mission sei zu Ende, wenn wir dem Gedanken Raum gäben, die uns gestellte Aufgabe sei längst vollzogen, unsere Sonderstellung als Glaubensgenossenschaft sei blos ein Erbe aus der Vergangenheit, nicht ein noch fortdauerndes Zusammenhalten zu eigenthümlichem gemeinsamem Heilswirken in Gegenwart und Zukunft. Nein, unsere Aufgabe ist noch nicht erfüllt, unsere Tage sind nicht abgelaufen; noch sind wir die Zeugen der Gotteseinheit, der aus sich heraus zur Reinheit emporstrebenden Menschennatur, der Völkerverbrüderung in Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe, Zeugen für die ganze Menschheit, die bald durch das

eigne treue Festhalten in Stille belehren, bald auch durch das muthige Wort die Lehre weithin verkünden. Israel ist als geistige Lebensmacht noch nicht erloschen, seine weltgeschichtliche Bedeutung nicht geschwunden, aber es erfüllt seinen Beruf nur dann in Wahrheit, wenn es für die ganze Menschheit, in ihr und mit ihr zu wirken das Bewußtsein hat. Jede Absperrung, sei es phantastisch volksthümliche oder religiöse, jede Ueberhebung und Selbstbespiegelung trübt diese Aufgabe, zerstört seinen Beruf. Es mag verzeihlich, ja nothwendig und heilsam gewesen sein in Tagen schweren Druckes, tiefer Seelenleiden, wo sich der Jude in sich zurückziehen, aus seinen Wunden Trost und Erhebung schöpfen mußte; nun aber gilt es, mit freiem Blicke, in liebendem Anschlusse der Gesammtheit zu spenden wie von ihr zu empfangen. Ausdrücke des Dankes, daß Gott abgesondert Israel von den Völkern, daß er — wie es in der üblichen Form des „'Alenu" lautet — „uns nicht gemacht wie die Völker der Länder, nicht gesetzt wie die Stämme des Erdbodens, nicht unsern Antheil gesetzt wie den jener, unser Loos wie das ihrer Menge", diese und ähnliche Ausdrücke widerstreben unserer ganzen Empfindung, geben zur Verkennung unserer ganzen Aufgabe Veranlassung. Im etwaigen Hinblicke auf die Vergangenheit sind sie überflüssig, auf die Gegenwart bezogen, zu welcher Deutung sie dem ganzen Zusammenhange nach verleiten, werden sie zu dünkelhafter Selbstgefälligkeit. Wir wollen wahrlich unsere Eigenthümlichkeit nicht verläugnen, wir wollen den trefflichen Geistesboden, auf dem wir wurzeln, festhalten und sorgsam pflegen, aber wir dürfen ebensowenig verkennen, daß es dieser Pflege ernstlich bedarf, daß der Boden von den wuchernden Schlingpflanzen gereinigt werden muß, wie andererseits daß auch die übrige Menschheit nicht umsonst gerungen, ihr Mühen nicht ein eitles gewesen. Vereint mit ihr, ein jeder Theil nach seinem Erbe, nach seiner Begabung, wollen wir die Wahrheit fördern, lehren und lernen, freudig geben und empfänglich annehmen, aber nicht abseiten stehn in geringschätzendem Hochmuthe, und sei dieser auch nicht beabsichtigt, so doch sich unwillkürlich einschleichend. Wozu jene immerwährende Wiederholung der Phrase: „der uns erwählt hat aus allen Völkern" oder gar „uns erhoben über alle Sprachen", was soll dieses eitle Selbstrühmen, und gälte es blos als einleitend zum dafür schuldigen Danke? Sprechen wir immerhin es aus: der uns erwählt hat, erkennen wir den Beruf, den die Weltgeschichte uns aufgetragen

und dem wir treu bleiben sollen, werden wir der Pflichten inne, die er uns auferlegt: wozu aber der Seitenblick, der im Vergleiche liegt und dem unberechtigten Stolze so leicht Nahrung giebt? Wer seiner Kraft und Tüchtigkeit sicher ist, prunkt nicht damit; nur der Kleinliche führt sie im Munde, und sein Thun straft seine Worte dann Lügen. Es ist keine Gottesverehrung, die Saat der Trennung, wo sie unnöthig ist, in die Gemüther Tag für Tag ausstreuen; die Folge davon ist entweder, daß auch der Keim wirklicher Entfremdung genährt wird oder — was gegenwärtig mehr der Fall ist — daß die Worte gedankenlos hergesprochen werden, hie und da mit einem innern Proteste oder mit einem überlegenen Lächeln über solche kindische Ausdrucksweise. Das ist nicht Andacht, nicht Seelenreinigung, solche Anstöße müssen weggeräumt werden.

Ich habe hier allgemeine Gesichtspunkte aufgestellt und es vermieden, die Beispiele zu häufen, eine reiche Lese aus dem vorliegenden Materiale zusammenzustellen. Ist man über den Gedanken einig, so läßt sich die Reinigung bei der Ausarbeitung unschwer ausführen. Aber der Entschluß muß vorhanden sein, und ihn zu fassen ist es hohe Zeit, wenn nicht unser ganzer Gottesdienst zur Ruine, die blos hie und da flitterhaft aufgeputzt ist, werden soll. Ich weiß es, es läßt sich jeder Ausdruck künstlich umdeuten, gewaltsam rechtfertigen; aber wir sollen beim Gebete natürlich, einfach, ohne mögliches Mißverständniß sprechen. Man kann sich romantisch echauffiren, unsere Ahnen beschwören, jeden Blutstropfen vorführen der für jedes Wort vergossen worden, jeden Seufzer, der sich mit ihm aus der Brust gerungen und so ein krankhaft poetisches Interesse dafür erwecken. Man verlängert damit die Krankheit statt daß man die Heilung anstrebt; dieses aber ist die Aufgabe wahrer Religion, gesunder Poesie. — Man kann sich vornehm von solchen Versuchen abwenden, seine Schlaffheit in die Hülle höherer Betrachtung kleiden, die Alles der von selbst sich ergebenden Entwickelung überläßt. Allein das ist nur Vorgeben, nur Bemäntelung der eignen Kühle und Ohnmacht. Wo ein Bedürfniß ist, da müssen die Menschen in der Zeit, welche es erkennen, sich zu Trägern des Dranges nach seiner Befriedigung machen und Hand anlegen; wo ein Gebrechen ist, da darf der Arzt nicht blos der Natur dessen Heilung überlassen, er muß sie belauschen und thun, was sie zu ihrer Unterstützung verlangt.

So wollen auch wir die Organe der gewonnenen Erkenntniß, Werkzeuge des hervortretenden Bedürfnisses sein, und das Werk wird gelingen. Scheuen wir nicht den Unverstand und die Trägheit, die sich dagegen auflehnen möchten; ein jeder Fortschritt muß erkämpft werden, um so lohnender ist der Sieg, der Frieden über Alle ausbreitet.

II. Beiträge zur Grammatik der hebräischen Sprache.

Von Dr. K. Kohler.

1. לוּ.

Jedem vorurtheilslosen Forscher der biblischen Literatur wird sich wohl die Ueberzeugung schon aufgedrängt haben, daß eine ziemliche Zahl von Wort- und Redeformen der Massoreten- und zum Theil der noch früheren Soferimperiode nicht mehr in ihrer ganzen Bedeutung erkenntlich oder geradezu unverständlich geworden war und daß dadurch manche Fehler und vom richtigen Verständniß ablenkende vermeintliche Verbesserungen, die im Grunde nichts anderes als Verschlimmerungen sind, herbeigeführt wurden.

Beschränken wir uns vorläufig darauf, auf ein Wort aufmerksam zu machen, dessen Geschichte, weil es so vielfach verkannt worden, besonderes Interesse darbietet, — es ist das Wörtchen לוּ.

לוּ, arabisch לַו, aramäisch לְוָאי, ist eine alte Imperativform לַוִי — Wende doch daß es so komme (wie פֶּן aus פַּנִי — Wende doch ab (daß es nicht komme) und אוֹ aus אֱוִי — wolle vgl. das lateinische vel (ve) von velle). Die Vokale a i haben sich besser erhalten in אוּלַי (aus אוֹ לַוִי = möglich daß = vielleicht) oder אַחֲלַי (aus אַחְ לַוִי ach daß doch sei). Der Schriftcharakter des Wortes ist sehr schwankend — bald לוּ bald לוּא oder לְא —. Das Bedürfniß der Lesemütter hat sich eben erst spät fühlbar gemacht, dadurch wurde aber die Schreibung solcher Worte vielen Schwankungen und Irrungen ausgesetzt. Man denke nur an die Pronomina und Pronominalsuffixe: אַתְּ und אַתְּ; תְּ, תְ und תְּ oder תְּי und sehe, wie viel Schaden diese Verwechslungen angerichtet haben! —

Bedenkt man nun die Gefahr, so leicht לֹא mit לְא, das heißt Ja mit Nein, geradezu verwechseln zu können, so begreift man,

welcher Spielraum für Unvorsichtigkeiten der Abschreiber und für — tendenziöse Umdeutungen der Ausleger hier gelassen ist. Der Versuch der Massoreten, die Schreibart לוא zu fixiren, drang nicht durch, da man bereits von anderer Seite her auch לוּא (vgl. bes. d. B. Jerem.) zu schreiben begann, und gab nur zu neuen Fehlern (vgl. Mich. 2, 11 u. sonst) Anlaß.

לוּ ist zunächst Ausdruck des Wunsches; so Gen. 17, 18 לוּ ישמעאל יחיה — Wenn nur Ismael vor dir am Leben bleibt. Für diesen Wunschesausdruck im Angesicht der angekündigten Geburt Isaac's lesen LXX lieber das bescheidenere הַ[לָּז οὗτος. — Gen. 30, 34 nehmen unser הֵן לוּ יְהִי כִדְבָרֶךָ — Ja daß es so sein möchte wie Du sagst Samar.[1]) und Mid. Rabb. = ראם לא während LXX und Syr. die Lesart הֵן לוּ darbieten. לוּ mit dem Imperativ kommt unseres Wissens lediglich in der durch viele Schwankungen und Abweichungen unsicheren Stelle Genes. 23, V. 5 und 6; 11; 13; 14 und 15 vor, wofür LXX und Sam. immer לא אדני lesen (V. 11 scheint Aqu. mit den LXX verwechselt worden zu sein). Das Targ. Jerus. dagegen hat gegen die Massora V. 11 לוּ אֲדֹנִי noch erhalten. — Das Wunschwörtchen לוּ ist auch herzustellen: II Sam. 13, 26 וְלוּ יֵלֶךְ נָא אִתָּנוּ אַמְ׳ — Wenn doch mit uns ginge Amnon! —

Vom Wunsche, der oft auch eine unmöglich gewordene Sache noch als möglich sich vorstellt, z. B. Num. 14, 2 לוּ מַתְנוּ — O daß wir gestorben wären, steigert sich der Ausdruck zum logischen Begriff einer Bedingung, sofern sie die subjective Annahme eines Nichtvorhandenen als eines Vorhandenen ist. Wenn das wäre, ... — Wenn das geworden wäre. Der Folgesatz kann bald mit dem einfachen Verbum beginnen, bald durch ein Waw consecutivum oder durch eine Zeitpartikel, wie אָז, כִּי אָז, כִּי עַתָּה und כִּמְעַט ein=geleitet werden. Gehen wir nun diese verschiedenen Construktions=formen des conditionalen לוּ durch, um nach den gegebenen Beispielen noch manche vergessene Aehre aufzuklauben, und es wird sich zeigen, daß es sich wohl der Arbeit einer Nachlese verlohnte. —

לוּ mit einfachem Folgesatz: Hiob 16, 4 לוּ יֵשׁ נַפְשְׁכֶם תַּחַת נַפְשִׁי אַחְבִּירָה עֲלֵיכֶם בְּמִלִּין — oder mit Perfect Deut. 32, 29 לוּ חָכְמוּ יַשְׂכִּילוּ — Wenn sie Weisheit erlangt hätten, würden sie

1) Er liest im Texte: והן לא, wie auch Ber. r. c. 73 das לוּ als „nicht" nimmt und den Satz deutet: ja und nein, schwankend. G.

einsehen. Richt. 8, 19. לוּ הַחֲיִתֶם . . . לֹא הָרַגְתִּי — Hättet Ihr sie am Leben gelassen, ich hätte nicht den Entschluß gefaßt Euch umzubringen. —

Registriren wir die Stellen, wo לוּ in diesem Zusammenhange verkannt ist:

Hiob 9, 13, wo der Allmacht Gottes Erwähnung geschieht, der gegenüber alle Wesen machtlos sind, heißt es: אֱלֹהַּ לוּ יָשִׁיב אַפּוֹ תַּחְתָּיו שָׁחֲחוּ עֹזְרֵי רָהַב Wenn Gott seinen Zorn (im Sturmeswetter) zurücknehmen will, so beugen sich unter ihm die Helfer des (nächtlichen) Ungestüms (die Refaim vgl. Cap. 26)[1]). Und wie sollte ich ihm entgegnen. V. 32 und 33 (vgl. hiezu LXX) ist zu lesen לוּא. „Denn wäre er ein Mann meines Gleichen, ich wollte ihm antworten, wir gingen zusammen zu Gericht. Wäre ein Schiedsmann zwischen uns, der unser beider Sache ausmachte .... ich wollte reden, ohne ihn zu fürchten, denn bin ich nicht sicher bei mir?" —

Der Bittpsalm eines Leidenden Ψ. 22 schließt mit einem Gelübbe und die letzten Worte müssen lauten (vgl. LXX): וְנַפְשִׁי לוֹ חִיָּה זַרְעִי יַעַבְדֶנּוּ יְסֻפַּר לַאדֹנָי לְדוֹר יָבֹא וְיַגִּיד צִדְקָתוֹ לְעַם נוֹלָד כִּי עָשָׂה — Und wollte er meine Seele neu beleben, so soll mein Same ihm dienen, erzählen von dem Herrn dem Geschlecht, das kommt und verkünden seine Wohlthat dem neugeborenen Volke, denn er hat's gethan —.

Ezech. 3, 5 und 6. (Hier ist eine Variante in den Text geflossen) כִּי לֹא אֶל עַם · · · · אִם לֹא אֲלֵיהֶם שְׁלַחְתִּיךָ הֵמָּה יִשְׁמְעוּ אֵלֶיךָ (vgl. LXX zum zweiten Gliede!) Denn wenn zu einem Volke von dunkler Sprache und schwerer Zunge, deren Sprache Du nicht verstehst, Du geschickt wärest, nicht zum Hause Israel, — hätte ich zu diesen Dich geschickt, sie würden auf Dich hören, aber Israel will nicht hören.

לוּ mit Waw Consecutivum im Folgesatz.

Beispiele: Micha 2, 11 לוּ . . . וְהָיָה Wäre irgend ein Lügenmund ..... er würde Redner dieses Volkes sein. Jes. 48, 18 לוּא הִקְשַׁבְתָּ . . . וַיְהִי Hättest Du geachtet auf meine Gebote, so wäre Dein Wohl dem Strome gleich.

---

1) Einfacher ist, daß הֵשִׁיב אַף ohne מִן die Bed. hat: den Zorn zuwenden (wie Jes. 66, 15): Wenn Gott seinen Zorn zukehrt, dann beugen sich vor ihm die Helfer des Stolzes u. s. w. G.

Erhalten hat sich ein solches לוּא bei LXX und Vulg. Psalm 55, 13 לוּא אוֹיֵב יְחָרְפֵנִי וְאֶשָּׂא לוּ מְשַׂנְאִי עָלַי הִגְדִּיל וְאֶסָּתֵר מִמֶּנּוּ Wäre es ein Feind, der mich lästerte, ich ertrüg's, würde mein Hasser gegen mich heranstürmen, ich verbärge mich vor ihm; aber nun (עַתָּה wie sonst oft verwechselt) ein Mensch meines Gleichen, mein Freund und Bekannter, die wir zusammen Rath pflogen, in's Gotteshaus gingen im Wallfahrtszuge — Fluch über sie! — Ob Genes. 50, 15 wirklich hieher zu ziehen: „Wenn Joseph uns hassen würde, so würde er uns vergelten was wir ihm gethan?" Wir zweifeln. Die Brüder sind des Gegentheils so sicher nicht, wie das Folgende lehrt. Die LXX haben לֹא יִשְׂטְמֵנוּ lesen wollen, und es scheint dies aus einem הֲלֹא — Wird Joseph uns nicht hassen u. u. v. . .? entstanden zu sein. Auch II Sam. 18, 13 (vgl. LXX und Syrer) dürfte לוּ für אוֹ gestanden haben: Verübte ich Trug an seiner Seele, es würde dem Könige nicht verborgen bleiben.

Dagegen weist neben den LXX auch das Targ. Jerusch. (das ältere neben dem jüngeren) לוּ auf Genes. 31, 27 ולוּ הִגַּדְתָּ לִּי וָאֲשַׁלֵּחֲךָ בְּשִׂמְחָה וּבְשִׁרִים — Hättest Du es mir angezeigt, so hätte ich Dich entlassen unter Freudenliedern und Gesang. Wir lesen aber auch: וְלוּ נְטַשְׁתַּנִי .... עַתָּה הִסְכַּלְתָּ עֲשׂוֹ Und hättest Du zugelassen, daß ich küsse meine Kinder, so hättest Du weiser gethan. Das עַתָּה nämlich, so wie es hier steht, leitet einen Folgesatz ein, wie sonst כִּי עַתָּה u. drgl. Zeitpartikeln. Eine ähnliche zwiefältige Construktion, wo die letztere mit der Zeitpartikel besonders hervorgehoben werden soll, findet sich Richter 13, 23 לוּ חָפֵץ — Hätte Gott uns umbringen wollen, לֹא לָקַח Er hätte nicht von uns genommen Ganzopfer und Gabe und uns nicht das Alles sehen lassen וְכָעֵת לֹא הִשְׁמִיעָנוּ כָּזֹאת und dann (um diese Zeit) hätte Er Solches uns nicht vernehmen lassen. Wir lernen aber aus diesem Satze zugleich eine neue, einen Folgesatz des conditionalen לוּ einleitende Zeitpartikel kennen, die man bislang zum Nachtheil der Exegese an vielen Stellen verkannt hat; es ist dies die Satzconstruktion:

לוּ mit Folgesatz כָּעֵת = dann

Im selben Buch d. Richt. Cap. 21, 22 begegnet uns sogleich eine solche in folgendem Zusammenhang: Die Benjaminiter waren bekriegt und besiegt worden, die Frauen nach Kriegsrecht entweder, wenn sie verheirathet, getödtet, wenn sie Jungfrauen waren, als Beute fortgeführt worden und die Stämme hatten geschworen, dem

Bruderstamm keine Frauen zu geben. Wie sollte der unglückliche Stamm erhalten bleiben? Da war der Aeltesten Rath, sie selbst sollten sich ihre Frauen beim Festtanze zu Schiloh rauben. „Und wenn," sagen sie, „deren Väter oder Brüder kommen und sich bei uns beklagen, so sagen wir ihnen. Schenket sie doch uns, denn haben wir nicht, Jeder ein Weib für sich, genommen im Kriege; — Alle anderen Erklärungen sind verfehlt; es heißt nicht לְאִישׁ אִשְׁתּוֹ, was doch stehen müßte, wenn es für Jeden hieße — sie fahren fort: כִּי לוּ אַתֶּם נְתַתֶּם לָהֶם כָּעֵת תֶּאְשָׁמוּ — Denn hättet ihr sie ihnen gegeben, dann würdet Ihr (des Eidbruches) Schuld auf Euch laden.[1]) —

Ein solches לוּ...כָּעֵת erkennen wir auch noch in der aus Talm. babl. Nedar. 33 und Jerus. Sabb. resultirenden Lesart in Numer. 23, 23: Bileam der Zauberer soll Israel fluchen. Er hat es schon einmal vergeblich versucht. „Es steht unter den Völkern allein." „Es ist nicht zu zählen." — Er will seine Kraft durch Zauber bannen, aber — er spricht: Gott ist kein Mensch, daß er lügen, sein Wort zurücknehmen könnte. Ja ich bin zum Fluchen hergeholt, aber so Er segnet, kann ich es nicht abwenden. Man sieht ja keine Untreue in Jacob, keinen falschen Gottesdienst in Israel. Jahwe sein Gott ist bei ihm und seines Königs Posaunenschall in ihm. Der Gott der es aus Aegypten geführt, der ist wie des Büffels gewaltige Höhen (Hörner) schützend um ihn — כִּי לוּ נַחַשׁ בְּיַעֲקֹב וְלוּ קֶסֶם בְּיִשְׂרָאֵל כָּעֵת יֵאָמֵר לְיַעֲקֹב וּלְיִשְׂרָאֵל מַה־פָּעַל אֵל. Denn hätte Zauberei Gewalt über Jacob, Bannkunst über Israel, dann würde man sagen über Jacob und Israel: Was hat denn Gott gewirkt?! — Die Worte des Midrasch Rabbot: „Aus seinen Segensworten ersehen wir, was für Fluch er gegen Israel auszustoßen die Absicht hatte," sind gerade für die Kritik auch bedeutsam.[2])

Ein ferneres לוּ־כָּעֵת finden wir Hiob 39, 17 und 18 in der

---

1) Dieser Schluß ist gewiß so richtig, der erste Theil jedoch bleibt schwierig, wenn nicht hie und da das Personwort geändert wird; am Einfachsten erklärt sich der Satz, wenn entweder לקחו oder ואמרתם (dann müßte aber auch am Schlusse לכו stehn) gelesen wird. G.

2) לו...כעת ist hier wieder sicher; der Sinn des Spruches nach dieser Lesart scheint mir jedoch folgender zu sein: denn wäre Zauberei in Jakob, Beschwörung in Israel (d. h. verstände es sich darauf), so würde ihm sicher gesagt, was Gott wirkt, dann würde es die volle Kenntniß haben von dem Wirken des ihm so befreundeten Gottes. G.

Schilderung des Straußes, der so unbarmherzig gegen seine Eier und Jungen ist — aus Unvernunft. „Denn Gott hat ihn vergessen machen die Weisheit.“ Wir lesen weiter: וְלֹו חָלַק לָהּ בַּבִּינָה כָּעֵת בַּמָּרוֹם תַּמְרִיא תִּשְׂחַק לַסּוּס וּלְרֹכְבוֹ — Würde Er ihm an der Vernunft Theil gegeben haben, er würde in die Höhe aufspringen, spotten dann des Rosses und seines Reiters. —

Verwerthen wir unseren neugewonnenen Fund auch an einer anderen viel versuchten Stelle Jesaj. 8, 23. Der Prophet verkündet eine Zeit schwerer Heimsuchung über das der Vielgötterei ergebene Haus Jacob, es wird in seinem Lande einherziehen (V. 20) gedrückt und verhungert und gegen seinen Gott und seinen König aufgebracht sein. Und es wendet sich himmelwärts und schaut zur Erde hinab — nnd siehe — Enge und Finsterniß um nicht entfliehen, Bedrängniß und Dunkel, um nicht dahinjagen zu können. כִּי לֹו מוּעָף לַאֲשֶׁר מוּצָק לָהּ כָּעֵת הָרִאשׁוֹן הֵקַל אַרְצָה ז' וְאַרְצָה נ' וְהָאַחֲרוֹן הִכְבִּיד דֶּרֶךְ הַיָּם עֵבֶר הַיַּרְ'. Denn wäre ein Entfliehen wo die Bedrängniß ist, dann würde der Erste den leichten Weg nach dem Lande Zabulon und Naphthali und der Letzte den schwierigeren über das Meer oder jenseits des Jordans nach dem Gebiete der Mischvölker (Galiläa) einschlagen.

Allem Anschein nach hat durch Unkenntniß dieser Redeform לֹו — כָּעֵת = כְּמוֹ עֵת die ohnehin durch geistlose Abschreiber (die vermuthlich von einer Spalte zur anderen überglitten) sehr corrumpirte Stelle Ezech. 16, 56 u. 57 noch mehr gelitten. Sie sind zu fassen: V. 56 וְלוּא הָיְתָה — Und wäre Deine Schwester Sodom zur Warnung (eig. Sprichwort) in Deinem Munde gewesen am Tage Deines Hochmuths ehe man Deine Blöße geschaut, כְּמוֹ עֵת dann hättest Du die Schande seitens der Töchter Aram's und ihrer Umgebung, der Töchter der Philistäer, die ringsumher Dich geißelten, für Deine Unzucht und Gräuel hingenommen. Auch V. 47 ist zu lesen וְלֹו Und wärest Du in ihren (Deiner Schwestern) Wegen gegangen, כִּמְעַט das wäre dann noch zu gering gewesen, aber Du wolltest das Verderben weiter treiben als sie. (Zu לֹו — כִּמְעַט s. u.)

Tendenziöse Aenderungen der zu herben Ausdrücke des über den Götterbilder= und Menschenopfercultus hocherzürnten Propheten Hosea 13, 2 ff. hat uns wohl auch ein solches לֹו — כָּעֵת unkenntlich gemacht. Ich will, sagt er im Namen der zürnenden Gottheit, V. 8 wie ein kinderzerreißender Bär ihnen begegnen, wie ein junger

Leu — כְּגוּר ihr Herz zerreißen, wie eine Löwin ihr Fleisch verzehren, wie ein Raubthier sie spalten. Ich richte Dich zu Grunde, Israel — denn מִי[1]) wer steht Dir denn bei? אֱהִי Wo ist Dein König dann, er mag Dir helfen gegen all Deine Feinde, und Deine Richter — da Du sprachst: Gib mir einen König und Fürsten! Ja ich gab Dir einen König — in meinem Zorn und ich nehme ihn wieder in meinem Grimm. Gebunden ist das Götzenbild Ephraim's, verdunkelt (fortgeschafft) sein (Schicksals-) Götze. — V. 13: Wehen einer Gebärerin kommen über ihn. — Was jetzt folgt, trägt den Stempel einer absichtlichen euphemistischen Aenderung zu deutlich, als daß wir nicht mit aller Gewißheit die Behauptung aufstellen könnten, aus V. 14 ist zweimal לֹא ausgelassen worden. Das Eine לֹא hat sich in den vorhergehenden Vers לא חכם verlaufen zu הוא בן חכם, welches eine Glosse aus V. 15 בין אחים ist, und das zweite לֹא identificirte man mit dem wirklich dahin gehörenden לוּ. Wir lesen sonach: לוּ יַעֲמֹד בְּמִשְׁבַּר בָּנִים כְּעֵת מִיַּד שְׁאוֹל לֹא אֶפְדֵּם מִמָּוֶת לֹא אֶגְאָלֵם אֱהִי דְבָרֶיךָ מָוֶת אֱהִי קָטָבְךָ שְׁאוֹל נֹחַם יִסָּתֵר מֵעֵינָי. Stünde er (oder vielleicht יעמדו stünden die Kinder) am Durchbruch (vgl. Jes. 37, 3) dann würde ich sie nicht loskaufen von der Hand des Scheol, vom Tode nicht erlösen. Wo sind Deine Pfeile (Seuchen) Tod? wo Dein Stachel, Scheol? Mitleid ist fern meinen Augen.[2])

Neben לוּ — כְּעֵת findet sich häufiger die Form לוּ — כִּי עַתָּה.

Beispiele finden sich in Menge Gen. 31, 42 לולא .... כי עתה — Wäre die Gottheit meines Vaters nicht bei mir gewesen, dann hättest Du leer mich heimgeschickt. 43, 9. Hiob 6, 2 und 3. Würde man mein Aergerniß (gegen Gott vgl. Deut. 32, 27: Wenn Ich nicht die Kränkung des Feindes fürchtete) wägen und meine Leiden in eine Wagschale zusammenlegen, dann würden diese um den Sand des Meeres schwerer wiegen (vgl. Cap. 23, 2 ידי כבדה על אנחתי bei LXX und Syr.).

Demnach stellen wir auch I Sam. 13, 13 das tendenziös geänderte לוּ wieder her: Hättest Du, sagt Samuel zu Saul, die

---

1) Vgl. he-Chaluz I S. 114. G.

2) Auch hier ist לוּ ··· כעת sicher, aber in der sonstigen Lesung und Erklärung des V. möchte ich abweichen. Ich lese: Schmerzen der Gebärerin kommen ihm; לוּ חכם הוא וְנָבוֹן כְּעֵת לא יעמד ··, wäre es weise und einsichtig (vgl. unten 14, 6. Jer. 9, 12), dann stünde es nicht am Durchbruch der Kinder, hätte nicht Geburtswehen zu leiden. G.

Gebote Gottes beobachtet, so hätte er Dein Reich befestigt. (Und David, der vom Mutterleib auserkorene?!) — Auch I Sam. 14, 30 fand, aber nach einer anderen Seite hin, eine tendenziöse Aenderung statt. Jonathan, der Sieger gegen Philistäa, spricht: Seht, wie meine Augen hell sind, da ich etwas Honig gekostet. אַף כִּי לוּא Hätte erst das ganze Volk von der Beute seiner Feinde gegessen — dann כי עתה רבתה המכה בפלשתים wäre die Niederlage noch größer gewesen unter den Philistern. Die LXX haben das לא noch nicht, aber sie umgehen diese allzu rationalistische Behauptung doch dadurch, daß sie das לו nicht lesen. —

לוּ mit folgendem כִּי אָז findet sich II Sam. 2, 27; 19, 7 neben

לוּ mit folgendem אָז.

Beispiele: Ψ. 119, 92 לוּלֵי - אָז Wäre nicht Deine Lehre mein Ergötzen, dann wäre ich umgekommen bei meinem Elend

Hieher gehört dann nach den LXX auch II Könige 13, 19: לוּ הִכִּיתָ חָמֵשׁ אוֹ שֵׁשׁ פְּעָמִים אָז הִכִּיתָ אֶת אֲרָם עַד כַּלֵּה Hättest Du 5 oder 6 mal geschlagen, dann würdest Du Aram bis zum Untergang geschlagen haben. — Und Psalm 69, 5: Mehr als die Haare meines Hauptes sind die mich hassen umsonst, mächtiger an Zahl als meine Locken מְצַמְּתַי, die mich anfeinden ohne Grund, denn — אֲשֶׁר לוֹ גָזַלְתִּי אָז אָשִׁיב hätte ich sie bestohlen, ich wollte es zurückerstatten. Du, o Gott, kennst meine Schuld u. s. w.

Auch einmal die poetische Form לוּ - אֲזַי Psalm 124, 2 ff.

Hiebei stoßen wir auch auf die Verbindung אַךְ לוּ = אַחֲלַי — אָז. Ψ. 119, 5 und 6: Ach daß doch fest gegründet wären meine Wege zu bewahren Deine Satzungen, dann wollte ich nicht beschämt werden, wenn ich hinblicke auf all Deine Gebote. Ebenso II Kön. 5, 3 אַחֲלֵי אֲדֹנִי לִפְנֵי הַנָּבִיא.. אָז Wäre doch nur mein Herr vor dem Propheten in Schomron, dann würde er ihn heilen von seinem Aussatz.

לוּ אַךְ treffen wir auch einmal mit שָׁם in zeitlicher Bedeutung: dann Hiob 23, 6 und 7 לוּ אַךְ הוּא יָשִׂים בִּי שָׁם יָשָׁר אִוָּכַח עִמּוֹ Wollte Er nur (sein Gesicht) mir zuwenden (oder יְשִׁיבֵנִי — mir antworten?) dann wollte ich rechtlich mit ihm streiten und auf ewig von meinem Richter freigesprochen werden. —

Noch eine Form haben wir schließlich zu nennen: לוּ mit der Zeitpartikel כִּמְעַט — in Kurzem. So z. B. Ψ. 81, 14 u. 15. Würde mein Volk mir gehorchen, auf der Stelle würde ich ihre

Feinde niederwerfen. Ebenso, aber von der Massora absichtlich verschoben und von vielen neueren Exegeten noch nicht zugestanden Jes. 1, 9. Hätte Jahwe uns nicht einen Rest übrig gelassen, dann (um Weniges) wären wir wie Sodom geworden, glichen 'Amora. So ist denn gewiß auch das Richtige Hiob 32, 22 לוּ zu lesen: Nicht, sagt Elihu, achte ich das Ansehen des Mannes und schmeichle keinem Menschen. כִּי לוּ Denn verstünde ich zu schmeicheln, so soll auf der Stelle mein Schöpfer mich fortnehmen כִּמְעַט יִשָּׂאֵנִי עֹשֵׂנִי. —

Dieses לוּ kann nun oft dem Folgesatz nachgesetzt und so die Bedingung nachgeholt werden, wie Ψ. 106, 23 Deut. 32, 26. — Dagegen ist Psalm 27, 13 das schon von den Massoreten angezweifelte und von den Versionen nicht wiedergegebene לוּלֵא überhaupt nicht hiehergehörig.

Ob nun auch ein Folgesatz mit כִּי עַתָּה beginnend stehen kann, so daß man einen solchen Vordersatz mit לוּ sich hinzu denken mußte — wie Ewald meint —, ist sehr die Frage und dürften alle seine, in seinem neuesten Lehrbuch S. 850, beigebrachten Belege nichts beweisen. Ein solches כִּי עַתָּה Ja dann steht eben nach jeder bestimmten Annahme auch (wie er selbst S. 849 sagt) nach אִם Hiob 8, 6; 11, 5; demnach auch 3, 13 nach לָמָּה לֹא — warum starb ich nicht vom Mutterleib aus u. s. w. — denn dann schliefe ich und hätte Ruhe. — Desgleichen auch nach מִי יִתֵּן wer gäbe, daß das so wäre (was = לוּ) und so ist sicher Cap. 13, 19 zu lesen: Wer gäbe, daß er streite mit mir, dann würde ich schweigen und vergehen. — Wo sonst כִּי עתה in Hiob vorkommt, hat es die Bedeutung von: nun aber und will einen neuen Standpunkt der Rede einführen. —

Es erübrigt nur eine Stelle in Exodus 9, 15. Sehen wir uns diese genauer an, so sehen wir im vorhergehenden Satz eine Strafe angekündigt, die „alle Plagen Gottes" in sich vereint, die aber doch nicht die letzte ist, und wir stoßen ferner auf ein unverdauliches אֶל לִבְּךָ, wofür wohl ein אֵלֶּה בְּךָ ursprünglich stand. Was soll auch jetzt nochmals die Erwähnung von der Pest an dieser Stelle? –

Offenbar hat man an dem Gegenüberstellen der göttlichen Macht gegen die Pharaos Anstoß gefunden und daher Aenderungen getroffen. Versuchen wir den alten Wortlaut wieder herzustellen:

So spricht Jahwe, Gott der Ebräer: Schicke weg mein Volk, daß es mir diene. V. 17. Noch erhebst Du Dich brüstend gegen

mein Volk, es nicht zu entlassen. כִּי בַפַּעַם הַזֹּאת Wollte ich auf einem Male alle meine Plagen loslassen gegen Dich und gegen Deine Diener und Dein Volk — כִּי עַתָּה dann hätte ich bereits ausgestreckt meine Hand und dich und dein Volk geschlagen mit der Pest, daß du vertilgt wärest vom Lande. Aber darum habe ich dich erhalten, um dich sehen zu lassen meine Kraft und um verkünden zu lassen meinen Namen auf der ganzen Erde, damit du erkennest, daß nicht ist meines Gleichen auf der ganzen Erde. —

Wir schließen diese Betrachtungen, uns die Besprechung mancher anderen syntaktischen Formen einer anderen Gelegenheit aufsparend, mit dem Bewußtsein, auch durch unsere manchmal kühnen Conjecturen dem gesunden Geschmack der biblischen Exegese keinen Nachtheil zu bieten und können uns andererseits der Ueberzeugung nicht erwehren, daß, je klarer und durchsichtiger die prophetischen Schriften in ihrer natürlichen Einfachheit und in ihrer urwüchsigen Frische mit allen Spuren ihres geschichtlichen Werdens uns entgegentreten, desto klarer die innere schaffende und umgestaltende Triebkraft des religiösen Geistes sich uns offenbart, und daß jemehr die Geschichte der Bibel selbst von dem Fortschritt der religiösen Entwicklung Kunde gibt, desto eher unsere geschichtlichen Ideen mit den religiösen als allmählich gewordenen sich befreunden und in einer höheren Einheit sich zusammenschließen werden. [1])

---

1) Herrn Dr. Kohler ist ohne Zweifel der Aufsatz im he-Chaluz III nicht bekannt geworden, und seine umfassende und tief eindringende Ausführung behält ihr Verdienst, wenn wir auch, der Pflicht der Gerechtigkeit genügend, constatiren, daß einige dieser Correcturen des לֹא oder לוֹ in לוּ bereits dort S. 97 f. von den Herren Landesberger und Schorr angegeben sind, so namentlich I Mos. 23, 5. 11. 14. I Sam. 13, 17. Hiob 9, 33. 32, 22. Jes. 55, 13. I Mos, 31, 27. Ferner werden dort noch folgende hier nicht besprochene Stellen herangezogen: Hiob 3, 16 oder wie verborgene Fehlgeburt לוּ אהיה wenn ich doch wäre; das. 31, 30: ולוּ נתתי, wenn ich dem Sündigen meinen Gaumen übergeben (einen sündhaften Laut ausgestoßen) hätte, seine (meines Feindes) Seele in Verwünschung zu fordern: (V. 31) Würde da nicht mein Hausgesinde gesprochen haben: Ach wer gäbe von seinem Fleische wenn wir doch uns sättigten! (Denn sicher ist auch hier לוּ נשבע zu lesen.) Das. 32, 14 ולוּ ערך, wenn (sagt Elihu) er (Hiob) an mich Worte gerichtet hätte, ich würde ihm nicht mit leeren Reden entgegnet haben. Ruth 2, 13: Und ich (spricht Ruth zu Boas) לוּ אהיה wenn ich doch nur wäre wie eine deiner Mägde! (70 und Syrer haben keine Negation.) G.

Nachtrag des Verfassers:

Ich habe noch zwei Stellen nachzutragen, in denen das לוּ verkannt ist. Die erste ist:

כִּי אָז · · · לוּ Jer. 22, 21 f., wo die Versglieder vielfach verrenkt sind; zusammengehörig ist: כי לו שמעת בקולי כי אז תבשי ונכלמת „denn hättest Du gehört auf meine Stimme, Du hättest dann Dich geschämt ob all Deiner Bosheit".

Ein anderes לוּ als Wunschpartikel erblicke ich in Ps. 7 V. 13 mit אם wie Gen. 23, 13 zur Verstärkung verbunden, im folgenden Verse dann ein conditionales לוּ mit הִנֵּה im Folgesatze. Der Psalm ist aus der Stimmung David's gedichtet, der, nachdem er gegen Saul solche Großmuth geübt, von diesem sich verfolgt sieht. In diesem Sinne erfleht er deßhalb dessen Bestrafung und spricht er die Zuversicht aus, daß dessen Anstrengungen ihm zu schaden erfolglos sein werden. Da heißt es nun V. 13: אם לו. Wenn Er (Gott) nur auch (ישוב eigentlich: entgegenkommend) Sein Schwert wetzen wollte, Seinen Bogen treten und fest richten! 14: ולו, dann, möchte er (der Feind) auch Mordgeschosse bereitet haben, seine Pfeile zu Brändern gar machen, 15: הנה wird er doch Lug nur kreisen, mit Elend schwanger gehn und Täuschung gebären.

III. Bileam und Jesus.

Bekanntlich wird in den christlichen Urschriften scharfer Tadel gegen solche Anhänger des Christenthums ausgesprochen, welche dabei doch „an der Lehre Bileam's halten" (*κρατοῦντες τὴν διδαχὴν Βαλαάμ*, Apok. 2, 14) oder „die dem Wege Bileam's nachfolgen" (*ἐξακολουθήσαντες τῇ ὁδῷ τοῦ Β.* 2. Br. Petr. 2, 15), „die im Irrwege Bileam's um Lohnes willen umhergeschüttet werden" (*τῇ πλάνῃ τοῦ Β. μισθοῦ ἐξεχύθησαν* Juda 11). Die in den beiden letzten Stellen wider sie erhobene Anklage lautet zwar etwas unbestimmt, daß sie lästern und ungerecht sind, doch wird auch in ihnen hervorgehoben, daß sie der fleischlichen Lust folgen, daß sie Freiheit verheißen, während sie doch Knechte des Verderbens sind, zweimal erstorben und ausgewurzelt, d. h. weder Juden noch Christen, und dennoch von den christlichen Almosen prassen. Noch

bestimmter sagt der Apokalytiker, daß sie, der Lehre B.'s zufolge, „Götzenopfer essen und Hurerei treiben" (φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι). Man hat sicher mit Recht in diesen Anklagen den Kampf des damals noch vorherrschenden Judenchristenthums, der Richtung der alten Apostel, gegen das emporstrebende Heidenchristenthum, den Paulinismus, erkannt; die Lossagung von den jüdischen Speisegesetzen wird als Betheiligung an Götzenopfern, die Gestattung der Ehe mit Nichtjüdinnen, die die ganze Reinheit der Nationalität aufhebt, als Buhlerei gebrandmarkt. In diesen beiden Vergehungen wird aber gerade auch der große Abfall gefunden, welchen das Volk zur Wüstenzeit unter den Moabiten in Schittim sich zu seinem Verderben zu Schulden kommen lassen (4 Mos. 25, 1. 2). Als Rathgeber, Israel durch solche Verführung zu Falle zu bringen, wird aber Bileam betrachtet, der auf diesem Umwege den Zweck verfolgte, welcher ihm durch die Verhinderung des beabsichtigten Fluches vereitelt wurde; dies wird bereits 4 Mos. 31, 16 angedeutet, in der spätern Volksmeinung aber als sichere geschichtliche Thatsache angenommen (Josephus, Alterth. IV, 6, 6 und alle thalmudischen Berichte). Es war daher natürlich, daß das ähnliche Verfahren von Seiten der Heidenchristen mit dem Schandmale eines Bileamjüngers bezeichnet wurde und im Munde der Judenchristen Paulus selbst als ein zweiter Bileam galt.

So hat der Zwiespalt in den ersten Christengemeinden dem „Heidenapostel" den Namen „Bileam" zugezogen. Für die Juden aber, welche dem Glauben an das eingetretene Messiasreich nicht anhingen, war der Unterschied zwischen Juden- und Heidenchristen von untergeordneter Bedeutung; der Tadel der unerlaubten Speisen und Ehen galt dem ganzen Christenthum, und in ihren Augen war nicht der Begründer der neuen Richtung, Paulus, sondern der ursprüngliche Stifter, Jesus selbst, — Bileam. Nur wenn man dieses Ineinanderspielen der beiden Persönlichkeiten beachtet, ohne gerade eine Identificirung anzunehmen, erlangen erst mehrere thalmudische Aussprüche ihre volle Beleuchtung.

In Mischnah Sanhedrin 10 (11), 1 wird der allgemeine Grundsatz ausgesprochen, daß jeder Israelite „Antheil an der zukünftigen Welt" habe, dann aber werden Ausnahmen gemacht mit Solchen, die gewisse ketzerische Meinungen behaupten oder sich gewisser Verbrechen schuldig machen. In Mischnah 2 wird aber auch von sieben einzelnen Personen ausgesagt, daß sie „keinen

Antheil an der zukünftigen Welt" haben, und zwar sind Dies drei Könige: Jerobeam, Ahab und Manasse, und vier Privatpersonen, nämlich Bileam, Doeg, Achithofel, Gehasi. Allein wie kommt der Nichtjude Bileam in diese Reihe, welche blos Ausnahmen aus Israel aufzählen will? Diese Frage tritt in der babylonischen Gemara, jedoch in anderer Form, auf, während die jerusalemische sie ganz mit Stillschweigen übergeht. Die bab. Gem. z. St. nämlich (105 a) wirft die Frage auf: Also nur Bileam hat nicht Antheil an der zukünftigen Welt, wohl aber andere (Nichtjuden)? Sie beantwortet diese Frage mit Berufung auf den das Judenthum hoch ehrenden Ausspruch, daß allerdings nur die Frevler unter den andern Nationen dieses Antheils verlustig seien, hingegen die Frommen unter ihnen der zukünftigen Welt wohl theilhaftig werden. Allein hiemit ist die Schwierigkeit nicht beseitigt. Denn ist etwa der einzige Heide Bileam ein Frevler gewesen, alle Andern aber sollten zu den Frommen gehören? Sollte, wenn der Blick auch über Israel hinausschweifte, nicht auch ein Pharao, ein Nebukadnezar, ein Haman und noch sonst Mancher genannt werden müssen? Nein, Bileam erweitert sich zu einem Begriffe, der ebensogut auch auf eine andere Persönlichkeit übertragen werden kann[1]), er ist der Name für den, der Israel zum Abfalle verleitet. Dies schwebt auch der Gemara vor. Darauf weisen schon die dort vorangehenden Etymologien hin, Bileam nämlich bedeute „ohne Volk" (בלא עם), d. h. einen Sektenstifter ohne (zahlreiche) Gemeinde, oder „einen der das Volk aufgerieben" (שבלה עם), d. h. eben verführt hat. Daß die Gemara dabei besonders an den Stifter des Christenthums gedacht, ergiebt sich aus einzelnen Aussprüchen, die im weiteren Verlaufe des breit über Bileam sich ergießenden agadischen Stromes hervortreten.

Der Weheruf B.'s (4 Mos. 23, 23) wird (das. 106 a) gedeutet[2]): „Wehe dem, der sich selbst wieder belebt durch den Namen Gottes (אוי למי שמחיה עצמו בשם אל), wie wenn er über seinen dereinst auftretenden Doppelgänger selbst den Weheruf verkünden müsse. Weit durchsichtiger aber ist die folgende Stelle

1) Das ist im Grunde wohl ebenso der Fall mit Doeg und Achithofel, welche Urbilder heimtückischen Kampfes gegen David und sein Haus sind, wie Gehasi für einen Jeden steht, der das Prophetenthum durch niedere Gewinnsucht entwürdigt.

2) Die Stelle fehlt in manchen Ausgaben aus Censur-Rücksichten.

(das. b): „Ein Ketzer fragte den Chanina: ist Dir bekannt, wie alt Bileam geworden? Die Schrift, erwidert Ch., berichtet darüber nicht ausdrücklich, jedoch aus dem Psalmverse (55, 24): Die Männer des Blutes und des Truges erreichen nicht die Hälfte ihrer Tage (also nicht die Hälfte des gewöhnlichen zu 70 Jahren angenommenen Lebensalters des Menschen), ist zu entnehmen, daß er das Alter von 33 oder 34 Jahren erreicht. Darauf Jener: Du hast Recht; ich habe die Schreibtafel des Bileam gesehen, darin heißt es: 33 Jahre war der lahme Bileam alt, als ihn der Räuber Pinehas erschlagen". Diese Erzählung hat offenbar eine typische Haltung. Wie Pinehas gewissermaßen der Gattungsname der Eiferer für die wahre Religion ist, so Bileam der der Verführer zum Abfalle. Die Neugier nach dem Alter Bileam's wäre seltsam; von Jesus' frühem Scheiden aber war gewiß viel die Rede. Er starb aber, nach allgemeiner Annahme, im Alter von 33 Jahren.

Dasselbe Gepräge trägt auch eine andere Mischnah, Aboth 5, 19. „Wer, heißt es dort, die folgenden drei Eigenschaften hat, gehört zu den Jüngern unseres Erzvaters Abraham, das Gegentheil bezeichnet die Jünger Bileam's: Freude an Anderer Wohlergehn, demüthiger Sinn, bescheidne Genügsamkeit sind Eigenschaften der Jünger Abraham's, Mißgunst, Hochmuth, ungemessene Gier die der Jünger Bileam's. Was ist der Unterschied im Loose beider? Jene genießen auf dieser Welt, haben ihren Besitz in jener Welt..., diese erben das Gehinnom und fahren hinab in die Grube des Verderbens, wie es heißt: Du wirst sie in die Grube des Verderbens hinabfahren lassen, die Männer des Blutes und des Truges erreichen nicht die Hälfte ihrer Tage (Ps. 55, 24)." Von Schülern, Jüngern Bileam's (תלמידיו של בלעם) zu sprechen ist an sich schon auffallend, ebenso ihn mit Abraham in einen Vergleich zu bringen. Beides wird nur erklärlich, wenn man sich unter Bileam den Anfangspunkt, den Stifter einer neuen Religion, verborgen denkt; er hat seine Anhänger und stellt sich auf gleiche Linie mit Abraham. Der Vers aber, in welchem das Geschick der Bileamsjünger verkündet sein soll, ist eben der, in welchem, wie wir erkannt haben, die Anspielung auf die kurze Lebensdauer Jesus' gefunden wurde.

Es kann uns nicht überraschen, wenn wie das Christenthum so auch sein Stifter in den thalmudischen Schriften an den kargen Stellen, welche von ihnen handeln, nicht mit günstigen Blicken betrachtet werden; die Parallelisirung des Stifters mit Bileam,

der dann als sein typisch durchsichtiges Vorbild statt seiner genannt wird, entspricht ganz dem Verfahren der Judenchristen, welche den Urheber des Heidenchristenthums mit demselben Namen belegen. Weit eher dürfte es uns in Erstaunen setzen, wenn wir auf Aussprüche treffen, in welchen Jesus unter der Hülle Bileam's eine hohe Stellung zu einem bestimmten Zwecke zuerkannt wird, und dennoch fehlt es auch an solchen nicht. So heißt es zu den Worten 5 Mos. 34, 10: „Und es erstand nicht wieder ein Prophet unter Israel wie Moses" in Sifre Ende [1]): „aber unter den Völkern erstand er (אבל באומות קם). Wer war der? Bileam, Sohn Beor's. Doch ist ein Unterschied zwischen dem Prophetenthum des Moses und dem des Bileam. Jener wußte nicht was [2]) Gott mit ihm sprechen werde, dieser wohl, wie es heißt: er hört die Worte Gottes und weiß das Wissen des Höchsten (4 Mos. 24, 16); Moses wußte nicht, wann Gott mit ihm reden werde, bis es geschah, Bileam kannte die Zeit, wie es heißt: er weiß das Wissen des Höchsten, dem M. ward das Wort Gottes indem er stand, B. mußte dabei niederfallen, wie es heißt: er sieht das Gesicht des Allmächtigen, fällt nieder und geöffnet an Augen (das. u. V. 4). Bileam ist dem Koche eines Königs zu vergleichen, der genau die Ausgaben kennt, welche für den Tisch des Königs verwendet werden (während Moses — wie Tobias richtig erweitert — dem hohen den König umgebenden Fürsten gleicht, der sich um solche untergeordnete Dinge nicht kümmert)". In diesem Vergleiche liegt eine hohe Anerkennung Bileam's, der jedoch nur für den außerjüdischen Kreis und in nicht so umfassender Weise wie Moses, sondern nur für ganz bestimmte Zwecke zu wirken berufen war, daher auch nicht in aufrechter Stellung wie M., sondern niederstürzend der Offenbarung Gottes gewürdigt worden, nicht in dauernder Erhabenheit dasteht, sondern in untergeordneter Sphäre leistet. Für diese Aussprüche werden allerdings, nach dem ganzen Verfahren dieser midraschischen Deutungs-

1) Aufgenommen in Jalkut und in Lekach tob (kleine Peßiktha) des Tobia ben Elieser z. St., wie in Bammidbar rabba c. 14 gegen Ende, auch angeführt von Nachmanides zu 4 Mos. 24, 4.

2) So, מה, nicht מי, lesen wir richtig die Anführung bei Nachm. a. a. O.; מי, daß Moses nicht gewußt, wer mit ihm spreche oder sprechen werde, wäre sinnlos. Auch Bam. r., der zwar Anfangs מי liest, schließt in seiner weitern Ausführung mit den Worten: כך היה בלעם יודע מה הקב"ה עתיד לדבר עמו.

weise, Bibelverse, die von B. handeln, seine eignen Aussagen als Belegstellen beigebracht; allein der Gedanke geht, als in der herrschenden Anschauung verbreitet, den Hüllen der Deutung voran, und wir müssen ihn in seiner Ablösung von diesen zu würdigen wissen. Die Bedeutung B.'s kann offenbar hier nur als die eines Religionsstifters, als die des an die Heidenwelt gesandten Lehrers so hochgestellt werden; B. war selbst aus den Heiden, sein Abbild, Jesus, war zwar aus den Juden, aber seine Mission ging an die Heiden, seine Aufgabe war eine von vornherein umschriebene, er lehrte nicht Neues, das ihm wie der Welt vorhin unbekannt gewesen, er wußte, was von dem unter den Juden geltenden Gottesworte, wann und wie weit es den noch versunkenen Heiden mitgetheilt werden sollte, und damit war seine untergeordnete begränzte Aufgabe erfüllt. Das ist der Gedanke, der vielleicht nicht in voller Klarheit den Geistern gegenwärtig war, der aber unter der Hülle Bileam's verständlich genug hindurchleuchtet, ein Gedanke, der auf die Anschauungsweise des Judenthums jener alten Zeit ein überraschend helles Schlaglicht wirft.

So schwebt das Bild Bileam's und das von Jesus den thalmudischen Quellen in einander, ohne daß sie darum in einander aufgehn; sie berühren einander, tragen dasselbe Gepräge an sich und bleiben doch von einander geschieden, und es wird in Jesus, dem B. gegenüber, doch niemals der geborene Jude verkannt, der ihm erst die Berechtigung giebt, mit in dem jüdischen Kreise die Beachtung zu verdienen. Diese Mischung von Verbindung und Sonderung, von Gleichheit und doch wieder Verschiedenheit tritt uns auf eine besonders interessante Weise in einer Legende entgegen, welche babyl. Gittin 57 a erzählt wird. Onkelos (Nikolaus), Sohn des Kleonikos, Schwestersohn des Titus, wird berichtet, hatte die Absicht Proselyte des Judenthums zu werden. Er befragt darüber im Traum den Titus; der erkennt zwar den Vorzug Israels an, meint jedoch, er werde sich ihm nicht anschließen können, weil die ihm auferlegten Vorschriften zu schwierig zu erfüllen seien, er solle es vielmehr anfeinden, so werde er zu einem angesehenen Haupte werden. Dieselbe Anfrage, an Bileam gerichtet, erlangt zur Antwort gleichfalls die Anerkennung Israels, aber dieser wendet zugleich die gegen Moab 5 Mos. 23, 7 gesprochenen Worte auf Israel an: Suche nie ihren Frieden und ihr Gutes. Jesus [1])

---

[1]) Auch diese Stelle bezeichnet in manchen Ausgaben eine Censurlücke.

jedoch, an den dieselbe Anfrage gerichtet wird, erwidert: ihr Gutes suche, nimmer ihr Böses, wer sie berührt ist wie wenn er seinen (oder: Gottes) Augapfel berührte! Und die Gemara fügt dem hinzu: Nun siehe welch ein Unterschied ist zwischen Frevlern in Israel und heidnischen Propheten!

Wir dürfen in solchen Aussprüchen den bestimmten Ausdruck finden für die Empfindungen, welche in der ersten Entstehungszeit des Christenthums unter Juden wie Christen vorherrschten; die Verbreitung des wahren Gottesglaubens, eine Prophetie unter den Heiden, wurde auch von den Juden als verdienstlich anerkannt, die Aufhebung des Gesetzes galt auch unter den ersten maßgebenden Lehrern des Christenthums als Verbrechen. Für Beides erschien Bileam als Vorbild, und unter seinem Namen ward dem Stifter des Christenthums Anerkennung wie Tadel bei Anhängern und bei den ihn verwerfenden Juden; nur schränkten diese die Anerkennung auf die Mission für die Heiden ein, während jene mit dem Tadel nicht ihn, sondern den Heidenapostel belegten. [1])

29. Jan.

IV. Die Castration der Zug- und Mastthiere.

Von Rabb. Dr. Grünebaum.

Die Castration dieser Thiere möchte ich, im Gegensatz zu Dr. Rothschild (Bd. V S. 118 ff. d. Ztschr.), wenigstens durch einen Nichtjuden, besonders durch einen Thierarzt, durch welchen das Thier jedenfalls am wenigsten gequält wird, geradezu gestatten. Es ist noch lange nicht ausgemacht, ob das Verbot Lev. 22, 24 nicht überhaupt bloß für Palästina Geltung haben sollte. Allerdings spricht der religiös-sittliche Grund, den man der Vorschrift gewöhnlich unterlegt, mag man ihn mit Chinnuch in der Verpflichtung zur Achtung vor der Schöpfung Gottes finden, die man nicht willkührlich in den Trieben zur Erhaltung der Gattung hemmen dürfe, oder in dem Gebote der Barmherzigkeit auch gegen die

---

1) Diese Darstellung dürfte auch eine Bestätigung sein für die Beziehung der „Nikolaiten“ (Apokal. 2, 6. 15) als Bileamiten auf die Anhänger des Paulus; doch überlasse ich diese Anwendung den neutestamentlichen Exegeten.

Thiere, die zweifellos so manchem mosaischen Gebote zu Grunde liegt, gegen ihre Beschränkung auf Palästina. Nach beiden Gründen enthielte die Vorschrift eine „persönliche Verpflichtung" חובת הגוף, die nicht an das heilige Land gebunden ist: „Die Sache soll eben nicht geschehn", wie Maimonides kurz und schlagend sich ausdrückt (Iss. Biah 16, 10). Dennoch dürfte vom Standpunkt der einfachen Exegese, da die Schrift doch einmal sagt: „in euerem Lande sollt ihr es nicht thun", die Geltung der Vorschrift für alle Länder um so mehr zu bezweifeln sein, als auch andere Gesetze, die jedenfalls sittlicher Natur sind, wie ein großer Theil der besondern Armengesetze, die jedenfalls nicht minder von dem „humanen Geiste des Religionsgesetzes" Zeugniß ablegen, außerhalb Palästina's selbst nach thalmudischer Auffassung nicht mosaisch sind (s. Maim. v. den Armengaben, Mathn. Anij. 1, 14). Ebenso werden andere, wenigstens nach Chinnuchs Erklärung (Geb. 244) im engsten Zusammenhang mit dem vorliegenden Gesetze stehende Vorschriften (Lev. 19, 19) nur als im h. Lande verpflichtend betrachtet (s. Misch. Orla Ende c. Th. Jer.). Es scheint also, daß man an dergleichen Gesetze doch nicht so ganz unbedingt unsern Humanitätsmaßstab anlegen dürfe, sondern noch andere, mit den besondern Verhältnissen des h. Landes und der ganzen Stellung die Israel dort einnehmen sollte, in Verbindung stehende Beziehungen dabei in Betracht kommen.

Es ist aber auch der Zusammenhang unserer Vorschrift mit dem Opferkultus, den auch Dr. R. berührt, nicht so kurzer Hand abzuweisen. Es müßte sonst jedenfalls unbegreiflich erscheinen, wie eine so wichtige, in die ökonomischen Verhältnisse tief eingreifende Vorschrift, gleichsam nur so im Vorübergehn mit drei Worten als unmittelbarer Anhang zu Opfervorschriften, und wenn sie sogar noch für alle Länder Geltung haben sollte, in jedenfalls zweideutiger Weise erschiene, während alle ähnlichen, minder wichtigen und wenig störenden Vorschriften (Lev. 19, 19. Deut. 22, 6. 7. 25, 4 u. s. w.) selbständig und ausführlicher auftreten. Der Einwurf R. Levi's b. Gerson's (s. Wessely's Comm. z. St.), daß, wenn die Vorschrift mit dem Opfercultus in Verbindung stände, auch andere Verstümmelungen, welche die Thiere zum Opfercultus untauglich machen, verboten werden mußten, ist nicht stichhaltig, da dieselbe Frage vorliegt, wenn das Verbot in der Barmherzigkeit gegen die Thiere seinen Grund haben und deshalb allgemein sein sollte. Selbst

der Thalmud zweifelt, ob die Vorschrift nicht in Verbindung mit dem Opfercultus stehe (s. Chag. 14, b. c. Raschi).

Zu allem dem kann man sich nun auch noch der folgenden Erwägung nicht verschließen. Der Mosaismus hat die Sicherheit der Personen überall zur besondern Verpflichtung gemacht (Deut. 22, 8 cf. 21, 1 ff.); es liegt ferner die Rücksicht auf den Volkswohlstand vielen seiner Gesetze, besonders der Agrargesetzgebung zu Grunde. Beide scheinen demnach durch die Beobachtung unserer Vorschrift zur Zeit der Ertheilung jenes Gesetzes — denn von der Gefährlichkeit der Farren zu ihrer Zeit auch in Palästina wissen die Thalmudisten nicht genug zu erzählen — nicht gefährdet gewesen zu sein. Daß dies aber in unsern Ländern im höchsten Grade der Fall ist, wird auch von Dr. R. anerkannt. Allerdings sind die allerwenigsten Besitzer solcher Thiere Juden und könnte daher das unverschnittene männliche Rindvieh, wenigstens ohne Gefährdung des Volkswohlstandes, wenn auch der jüdische Ackerbauer und Viehzüchter darunter leiden müßte, geschlachtet werden. Allein ein Sittengesetz muß von Allen ohne Ausnahme erfüllt werden können, wie in der That von Thalmudisten und sogar von einer Baraitha das Gesetz als ein noachidisches, also für alle Menschen verbindliches in Anspruch genommen wird (Synh. 90, b).

Wir sind daher im Zusammenhalt aller herangebrachten Gründe der festen Ueberzeugung, daß sich vom mosaischen Standpunkte aus gegen die Castration der Zug- und Mastthiere nichts wesentlich erinnern läßt. Die angebliche Humanität wäre unseres Erachtens nichts als eine Sentimentalität, die sehr Inhumanes im Gefolge hätte.

Wir wollen nun noch kurz den thalmudischen Standpunkt berühren, und werden dadurch zu dem Resultate gelangen, worauf es uns hier zunächst ankommt, daß nämlich auch von diesem Standpunkte aus wenigstens gegen die Castration der Thiere eines Juden durch einen Nichtjuden, und zwar ohne irgend welche List הערמה, die allerdings in der Religion wie im Leben unwürdig ist, sich kaum Erhebliches erinnern läßt. Es ist allerdings richtig, daß der Thalmud die Castration durch den Juden selbst verbietet, aber kaum aus Humanitätsgründen, wie Maimonides, auch hier, wie häufig, ihn sublimirend, bemerkt, die sonst in dergleichen Vorschriften vom Thalmud geradezu abgewiesen werden: er betont in solchen Fällen den gesetzlichen Gehorsam (s. Misch. Ber. 5, 3 wo Maim.

die entschuldigende Bemerkung macht, daß sonst auch das Schlachten der Thiere hätte verboten werden müssen), sondern darauf gestützt, daß im Gesetz stehe: „in euerm Lande," welches eben sagen wolle, wo ihr euch immer aufhaltet, während, wenn das h. Land allein gemeint wäre, „das Land הארץ genüge (Thor. Khoh. Emor. Par. 7, 15)," eine Stütze, die um so schwächer ist, als dasselbe Suffix auch bei andern Gesetzen vorkommt, die unbestritten nur im h. Lande Geltung haben (Lev. 19, 9). Geben wir diese Ausdehnung aber auch in Bezug auf den Israeliten selbst zu, so werden wir dagegen nicht minder zugeben müssen, daß keine alte Quelle davon etwas weiß, daß dem Juden verboten wäre, die Castration durch einen Nichtjuden vornehmen zu lassen. Es ist nicht einmal klar, ob es der spätere Thalmud verbietet. Das Ganze dreht sich um die Frage: ob überhaupt das Geheiß eines Juden an einen Nichtjuden, etwas zu thun, was dem Juden selbst zu thun verboten ist, außer dem Sabbathgesetz, wo es sich um die absolute Sabbathruhe (שבות) handelt, verboten sei, und dies selbst hängt wieder von einer unentschiedenen Frage im Thalmud in Bezug auf das Verbot, dem Ochsen das Maul zu verbinden ab. R. Abraham b. David erlaubt deshalb geradezu, letzteres durch einen Nichtjuden thun zu lassen (s. R. Ascher zu B. Mez. l. l. cf. Magid Misch. und Maim. locis l.). Damit fällt aber der ganze Grund zusammen, auf welchem das Verbot der Castration durch einen Nichtjuden beruht. Alphasi nimmt es nicht auf, eben so wenig bei der Castration, wie bei dem Verbote, dem Ochsen das Maul zu verbinden. Er scheint also in beiden Fällen erleichternd entschieden zu haben, in Maim. ist es wenigstens in dem letztern Falle zweifelhaft.

Ich wiederhole daher meine feste Ueberzeugung, daß nach allen obigen Erwägungen das Castrirenlassen des Zug- und Mastviehes durch einen Nichtjuden nicht zu beanstanden sei. Durch die so leicht der erschwerendsten Seite sich zuneigende Casuistik der Spätern dürfen wir uns unsere Selbständigkeit auch in solchen Fragen nicht rauben, und wenigstens unsern Blick auf den Grund der Quellen selbst nicht trüben lassen.

Landau, 2. Febr. 1868.

V. Apokryphische Apokalypsen und Essäer.

Die Mystik geht dem Rationalismus voran. Die Vernunft, die sich von dem herkömmlichen Dogmatismus unbefriedigt fühlt, aber noch nicht genug erstarkt ist, um denselben ganz zu brechen, versucht es, ihn aus ihrer Sehnsucht zu erweitern und zu verklären. Erst durch diese Uebung befreit sie sich von der Macht, die er über sie gewonnen, und sie erlöst sich dann gänzlich von ihm. In ähnlicher Weise ergeht es der Kritik mit den hergebrachten historischen Annahmen. Fängt sie an, ihre Bedenken gegen dieselben zu fassen, so geht sie doch lange in deren Fesseln, sie sucht dieselben phantastisch auszuschmücken, sie aus trüben Vorrathskammern zu bereichern, bis sie dann, vollständig ernüchtert, die entstellenden und verhüllenden Darstellungen, in welchen die Geschichte auf uns gekommen ist, abstreifen lernt, die Vorgänge nach ihrer Wirklichkeit zu enträthseln versteht und zugleich die Veranlassungen erkennt, durch welche sie das seltsame Gewand angenommen haben, in dem man sie uns vorgeführt hat. Mich will bedünken, daß wir noch sehr stark in dem historisch-kritischen Uebergangsstadium uns befinden, auf welchem man mit krankhafter Gier nach geschichtlichen Nebelbildern umhersucht, sich in sie mit heißem Eifer vertieft und sie nach Lust ausmalt. Man wird sicher auch von dieser phantastischen Willkür zurückkommen und sich der besonnenen Kritik zuwenden.

Zu solcher kritischen Gespensterseherei, der Pflege von Dämmerungsgestalten gehört in der Geschichte der zweiten Tempelperiode die Vorliebe für dunkle apokryphische Schriften wie für den Orden der Essäer, die dann noch gar in traulichen Zusammenhang gebracht werden. Es giebt in der apokryphischen Literatur Werke, die, wenn sie auch nicht zur Geltung gelangt sind, doch klaren Inhalts sind, hohe Beachtung verdienen und uns den Geistesboden, auf dem sie erstanden, auf lehrreiche Weise erhellen. Die Geschichtsbücher der Makkabäer, das Spruchbuch des Sirach, das philosophirende Buch der Weisheit sind schätzbare Quellen, die, umsichtig benützt, uns vortrefflich über Geist und Bestrebungen jener Zeit orientiren. An ihnen aber genügt man sich nicht, ja man schätzt sie weniger, weil sie zu deutlich sprechen, den eigenen Combinationen zu geringen

Spielraum lassen; man sucht vielmehr nach Apokalypsen, nach geretteten Ueberresten dunkler Verfasser mit trüber Phantasie, deren Rede orakelhaft und vieldeutig ist, die die Zeiten unter einander würfeln, sich vermummend, indem sie ihre Erzählungen früheren Autoritäten, einem Esra, Henoch, Moses als Weissagungen in den Mund legen, die Geschichte mehr verwirren als aufklären, ihre Andeutungen absichtlich in Räthsel hüllen und, selbst unklar, das Dunkel noch dichter machen. Man würde kaum begreifen, wie gerade solche Producte mit Vorliebe aufgesucht und behandelt werden können, wenn man nicht in dem Wohlgefallen, welches dem Scharfsinn die Lösung von Räthseln bietet, die Erklärung fände. Die Beziehung der Andeutungen und Zahlenspielereien, welche diese Schriften enthalten, erlangt nur dann eine gewisse Wahrscheinlichkeit, wenn wir anderswoher gesicherte Angaben mitbringen; dennoch glaubt man aus diesen dunkeln Traumreden die weitgehendsten Folgerungen für die Charakteristik einer Zeit, über deren genauere Bestimmung eine jede Sicherheit abgeht, ziehen zu können. So ist man in neuester Zeit wieder mit wahrem Heißhunger über einen geretteten Brocken einer verschollenen Assumptio Mosis hergefallen, es sucht ihn Einer dem Andern als sein werthvolles Eigenthum abzujagen, eine Beziehung und kritische Conjecturensammlung stellt sich der andern in voller Waffenrüstung entgegen, und das Resultat bleibt — verlorene Mühe.

In gleicher Weise geht es mit den Essäern. Diese Abzweigung der Pharisäer, die nur im Berichte des Josephus zur Geltung gekommen, aber sonst von der Geschichte ignorirt wird, weil sie auf ihren Gang ohne Einfluß geblieben, — sie werden, als ein in der Dämmerung schwebendes Gebilde, überall herangezogen, um andere Dunkelheiten durch sie zu erklären. Weil man die Pharisäer in ihrer scharfen Beleuchtung nicht erkennen will oder kann, aus ihrer Richtung daher die Entwickelung zum Christenthume hin, zunächst zu dessen erster Phase, dem Juden-Christenthume nicht zu erklären vermag, schiebt ein Jeder nach Belieben die Essäer ein, legt sie sich zurecht, wie es ihm gutdünkt oder wie er sie gerade zu seiner Combination gebrauchen kann.

Natürlich vertragen sich nun diese beiden dunkeln Gestalten aufs Beste zusammen; man macht Essäer zu Verfassern von Apokalypsen, und glaubt so der einen Farblosigkeit durch die andere einen festeren Grundton zu geben. Dies haben neuerdings wieder

die Herren Schmidt und Merx gethan bei der Behandlung der Assumptio Mosis, einer vor einigen Jahren aufgefundenen, dem Moses vor seinem Tode in den Mund gelegten an Josua gerichteten Enthüllung der Zukunftzeiten (Merx' Archiv S. 111 ff.). Es wird nämlich dort versucht, „die Parteistellung des Verfassers jener Schrift zu enthüllen". Dies geschieht in folgender Weise: An einer Stelle des Buches, von welcher angenommen wird, daß sie auf die Gegenwart des Schriftstellers anspiele, ist die Rede von homines pestilentiosi, also von einer Partei, welche geschildert wird „als gottlos, wiewohl sie sich für gerecht erklärt; als zelotisch, verschlagen, selbstgefällig und unwahr. Sie lieben Gastmäler und Genüsse, wenden aber vor, sie thäten das aus Mitleid, sie fischen im Trüben, um nicht durchschaut zu werden, sie sind von Osten bis Westen verbreitet und thätig und denken bei sich, sie würden ein fürstliches (tamquam principes) Leben führen können, sie halten auf besondere Reinheit und Heiligkeit, scheuen sich auch vor profanen Berührungen". „Hierin, fahren nun die genannten Kritiker fort, Pharisäer zu erkennen, erfordert keinen besondern Scharfsinn, denn diese thaten Alles um von den Leuten gesehen zu werden, sie wünschten die Protoklisia bei den Mälern, sie suchten zu Wasser und zu Lande Proselyten, und verdarben sie zu ihren listigen Anschlägen, wie solche Jos. 17, 2, 4 erwähnt, mitzuhelfen, sie aßen die Häuser der Wittwen und Waisen unter dem Vorwande langer Gebete (dicentes se propter misericordiam hoc facere), sie hielten auf Reinheit der Speise und waren voll Raub und Schwelgerei, kurz sie schienen äußerlich gerecht (dicentes se justos esse) und waren heuchlerisch und gesetzlos (fallaces, in scelere pleni et iniquitate). Mth. 23 und unsre Stelle decken sich sachlich, das Evgl. gibt uns den Namen und damit den Schlüssel . . ., die Anschauung des Verf. steht der urchristlichen so nahe als möglich, — aber der Messias fehlt. Hiermit schließt sich christlicher und pharisäischer Ursprung unseres Buches zugleich aus, und von der vierten jüdischen Partei, der des Judas von Galiläa Jos. Ant. 18, 1, 6 braucht gleichfalls nicht geredet zu werden, da sie nur die äußerste pharisäische Rechte bildete. . . So bleiben von den jüdischen Zeitparteien die Sadducäer und die Essäer übrig, wobei ein sadducäischer Ursprung unseres Buches höchst unwahrscheinlich, da dasselbe auf Einwirkung auf das Volk abzielt, von der die Sadducäer sich fern halten, Jos. Ant. 18, 1, 4, die am liebsten Alles gehen ließen,

wie es ging, und bei den Massen vermöge ihrer vornehmen Abgeschlossenheit kein Ansehen genossen, sondern nur bei den εὔποροι Ant. 13, 10, 6. So bringt die einfache Betrachtung der Parteiverhältnisse von selbst die Vermuthung mit sich, daß wir es mit einem Schriftstück essäischen Ursprungs zu thun haben."

Quod erat demonstrandum. Und über diese Essäer, die, wie die gegebene Schilderung sie bezeichnet, Christen waren nur ohne Christus, die in derselben Tonart gegen die Pharisäer Verdammniß schleuderten, wie es nicht schriller die Evangelien thun, sollen dennoch die urchristlichen Schriften das tiefste Stillschweigen beobachten, es müßte nicht vielmehr der regste Geistesverkehr zwischen ihnen und Jesus wie seinen Jüngern Statt gefunden haben, und die Berichterstatter sollten nicht liebend ihrer gedenken oder, wenn sie trotz aller geistigen Verwandtschaft dennoch Jesus nicht zufielen, nicht auf sie anlockend oder bekämpfend aber- und abermals eindringen? Gegen diese Essäer, die sie mit solch souveräner Verachtung behandelten, sollten die Pharisäer kein Wort des Tadels gefunden haben, sollten gegen sie nicht mit harten Gegenvorwürfen aufgetreten sein? Das sind Wahngebilde, mit denen man das ganze feste Gepräge der Geschichte in willkürlich geschaffene, daher aber auch zerfließende Schatten auflöst. Solche Essäer existirten nicht. Wenn diese brütenden Anachoreten eine Besonderheit hatten, so bestand sie darin, daß sie Waschungen und Reinigungen noch sorgsamer vornahmen, und sie schmähten gewiß die Pharisäer nicht darum, weil „sie auf besondere Reinigkeit und Heiligkeit halten, sich auch vor profanen Berührungen scheuen".

Allein diese ganze Neubildung einer vorchristlichen und dennoch nahezu christlichen essäischen Partei hat ihre Veranlassung in der Befangenheit, mit der man die damals wirklich vorhandenen, geschichtlich feststehenden Parteien beurtheilt. Die Pharisäer werden von unsern Kritikern noch immer in der gallsüchtigen Weise vorgeführt, wie sie der leidenschaftliche Parteieifer des Evangelisten in heftiger Strafrede zeichnet, und nach solchem Maßstabe verdreht man auch die Worte des Josephus. Dieser soll Alterth. 17, 2, 4 „ihre listigen Anschläge erwähnen". Schlagen wir die Stelle nach, so finden wir ganz Anderes. Es ist dort die Rede von dem Unfrieden in dem Hause des Herodes, von der Spionage, welche dessen einzelne Glieder gegen einander trieben, vorzugsweise die Schwester, und dem fügt Josephus bei: „Denn es war eine Partei unter

den Juden, die wegen der besondern Sorgfalt, mit der sie das väterliche Gesetz hoch hielt, von sich behauptete, daß sie sich besonders der Gottheit erfreuten; ihnen war das weibliche Geschlecht sehr willig. Pharisäer heißen sie, den Königen entgegenzuhandeln vorzugsweise vermögend, vorsichtig und offen bemüht zum Kämpfen und zum Schaden. Als nun das ganze jüdische Volk durch Schwüre sich verpflichtete, dem Kaiser und den Angelegenheiten des Königs hold und gewärtig zu sein, schwuren diese Männer, mehr als 6000 an Anzahl, nicht u. s. w." Ist hier irgendwo von listigen Anschlägen, von heuchlerischem Schleichverfahren die Rede? Im Gegentheil, es sind Männer, die es mit den vaterländischen Sitten streng und ernst nehmen, offenen Widerstand leisten, wenn sie gewaltsam zum Abfall durch die fremdländische Uebermacht wie deren inländische Schergen getrieben werden sollen. Müssen noch heutzutage diese wahren und redlichen Vaterlandsfreunde gegen christlich-germanische Verunglimpfung in Schutz genommen werden?

Aber wer sind denn jene homines pestilentiosi, welche der Vfr. der assumptio Mosis mit so schreienden Farben schildert, wenn die Zeichnung nicht auf die Pharisäer passen soll? Wir haben, nach dem geringen Werthe, welchen wir dem ganzen Schriftstücke beilegen, eigentlich gar nicht die Aufgabe die Beziehung seiner Worte aufzusuchen, zumal gerade diese Stelle in arg verstümmeltem Zustande auf uns gelangt ist. Allein andererseits liegt die Deutung, bei einem richtigen Einblicke in die damaligen Zeitverhältnisse, so nahe, daß deren Verkennung nur durch eine Verschiebung der ganzen Lage möglich wird. Die herrschende sadducäische priesterliche Partei ist es, welche mit so schwerem Tadel belegt wird; von den Sadducäern heißt es: r e g n a b u n t de his homines pestilentiosi — während die Pharisäer zwar von großem Einflusse auf das Volk waren, aber nicht die wirkliche Obrigkeit bildeten —, die daher von sich aussagten: tanquam principes erimus, sie sind es, von denen es heißt: docentes se esse justos, und wir begegnen hier wieder der ehrenden Beziehung des „Zaddik", welche die Partei ihrem bei dem Volke in Mißcredit gekommenen Geschlechtsnamen „Zeduki" unterlegte (vgl. diese Ztschr. Bd. V S. 263 und S. 267 f.). Sie sind die vornehmen Prasser, die Alles mit dem Mantel priesterlicher Heiligkeit bedecken wollen, sie die auf ihre ganz besondere priesterliche Reinheit den entschiedenen Nachdruck legen und das Volk deshalb von sich fern halten, indem sie sprechen: noli . . . tangere, ne

inquines me, ganz dieselben Worte, welche schon der jüngere Jesaias (65, 5) dieser hochmüthigen, mit äußerlich ererbter Heiligkeit prunkenden Priesterschaft in den Mund legt: אל תגש בי כי קדשתיך (vgl. Urschrift S. 56. 172 ff. 473). Der Beziehung auf sie stehn etwa nicht die Worte entgegen: ab oriente usque ad occidentem; sie werden in der uns vorliegenden Abhandlung wiedergegeben: „sie sind von Osten bis Westen verbreitet und thätig". Allein von ihrer weiten Verbreitung ist im Contexte gär keine Rede, indem vorausgeht: in scelere pleni et iniquitate; eine solche Verbreitung über den weiten Erdboden ließ sich auch damals von gar keiner Partei der Juden aussagen. In der That soll auch bloß ihr ununterbrochenes frevelhaftes Thun ausgedrückt werden: מעלות השחר עד הערב. Das giebt allerdings der lateinische Uebersetzer so ungeschickt wieder, daß man unter seinen Worten eher die Gegenden des Ostens und Westens als die Zeit des Sonnenaufgangs und Unterganges, des Morgens und Abends versteht; allein Classicität, ja selbst Correctheit des Ausdrucks von dem Uebersetzer zu verlangen muß man bei dem ersten Blicke auf seine Arbeit aufgeben.

Genug! Ein Pharisäer schildert uns die damalige Verwaltung der sadducäischen Hohenpriester und ihres Anhanges mit denselben Farben, in denen sie auch sonst die Geschichte uns überliefert, und die ganze Zusammenfassung der geschichtlichen Ereignisse und die Auffassung derselben entspricht vollkommen der Art, in der uns sonst unsere pharisäischen Quellen darüber Bericht erstatten. Nach der Syrerzeit heißt es: tunc exsurgent illis reges imperantes et in (?) sacerdotes summi dei vocabuntur, das sind die Hasmonäer, welche zuerst sich den Königstitel beilegten, zugleich aber mit Vorliebe den Ehrennamen ihrer zadokitischen Vorgänger: כהן לאל עליון beibehielten (vgl. Urschrift S. 33 f. 75. 213 Anm.). Sie begehn Frevel gegen das Heiligthum, nach der pharisäischen Parteianschauung. et succedet illis rex petulans, qui non erit de genere sacerdotum etc., das ist der fremde Eindringling Herodes, der in seiner ganzen Gewaltsamkeit dargestellt wird. Und nun folgen die homines pestilentiosi, die Aristokratie, welche bei dem beginnenden Zerfalle des Reiches unter ohnmächtigen Königen wie unter dem Proconsulate der Römer die innere Verwaltung an sich reißt und dieselbe mit der ganzen Brutalität eines auf sein reines Blut, seine lange Ahnenreihe und alleinige Berechtigung pochenden Feudal-Junkerthums zerrüttet.

So dient uns auch dieses Schriftstück zur Bestätigung anderweitig gewonnener Resultate.

9. Febr.

VI. Eine literarische Ungezogenheit.

Von R. Kirchheim.

Bei einigen Editoren alter jüdischer Schriftwerke hat sich eine Unsitte eingenistet, die einmal öffentlich gerügt werden muß. Während es nämlich eine selbstverständliche Verpflichtung ist, daß bei der Edition handschriftlicher Werke die öffentliche oder Privat-Bibliothek angegeben wird, die das abgedruckte Original besitzt, womit einzig und allein der Aufwand des Sammlers, sei es ein Staat oder ein Privatmann, belohnt werden kann, wird von einigen Editoren, aus verschiedenen mitunter verwerflichen Ursachen, diese Verpflichtung nicht eingehalten. Die nächste Veranlassung zu dieser Rüge gab uns eine sehr alte voluminöse Handschrift, die wir durch die freundliche Vermittelung des Hrn. Dr. Jaraczewsky aus der Erfurter Ministerial-Bibliothek entliehen haben und aus der in Berlin 6 Piecen edirt wurden, ohne daß der Besitzer der Originalhandschrift mit Wahrheit angegeben ist. Dieselbe enthält folgende Piecen: 1) Wort- und Sacherklärungen zu T. Ab. Sara und Sanhedrin, von R. Nachschon Gaon, ohne Anfang und Ende, nur einige Blätter stark. 2) Gutachten von Raschi. 3) Schaare Scheb. und 4) H. Mekach u-Mimkar von Hai Gaon (beide in Venedig und sonst edirt). 5) Der hist. Brief von R. Scherira. 6) Die Fabeln von Sofos. 7) Hai Commentar zu Tohoroth. 8) Rechtsgutachten verschiedener Geonim. Nach einer Abschrift aus dieser Handschrift wurde edirt:

2. 5. 6 von Goldberg in Berlin 1845 unter dem Titel Chofes Matmonim, angeblich nach einer alten Handschrift bei Dr. Heinemann.

7) Von Rosenberg in Berlin 1845, mit allen Fehlern der Erfurter Handschrift und mit Zufügung vieler neuen. In der beigedruckten Approbation von Hurwitz wird eine pariser Handschrift als Abdrucksquelle angegeben, wovon aber der Herausgeber selbst nichts sagt.

8) Von Zarinzanski in Berlin 1848 unter dem Titel Teschu-

both Geonim Kadmonim und am Ende ist das defekte 1) beigefügt. Der seel. Rapoport, der diese Schrift mit einer liter. kritischen Abhandlung eingeleitet hat, glaubte daß die Handschrift nur diese 2 Piecen enthalte und ließ sich dadurch (Note S. 6) zu einem Trugschlusse verleiten. Der Herausgeber gab bei seiner Anwesenheit in Frankfurt an, die Originalhandschrift befände sich im Besitz von Dr. Heinemann, was der seel. Fuld in seiner Approbation aussagte.

Weit verwerflicher ist aber das Verfahren des Herausgebers des Eschkol, von Abr. b. Isaak. Die einzige Handschrift dieses Werkes auf Pergament und in sefaradischer Schrift befindet sich im Besitze des Hrn. Carmoly. Sie ist am Anfang defekt und der alte Kopist bemerkt in der Mitte dieses Werkes: er habe nur solche Halachoth abgeschrieben, in denen der Verfasser mit selbstständigen Ansichten auftritt und nicht nur den Thalmud und seine Vorgänger excerpirt. Rab. Dr. Auerbach hat nun während seines mehrjährigen hiesigen Aufenthalts diese Handschrift, die ihm als der Eschkol vom Besitzer gegeben wurde, abgeschrieben und sogar der Handschrift Correkturen und Erklärungen beigefügt. Derselbe hat nun einige Halachoth mit einem weitschichtigen Commentar edirt und stattet nun in dem Vorwort dem Besitzer seinen Dank mit den Worten ab: er, Auerbach, sei schon seit sehr vielen Jahren in dem Besitz einer alten sefaradischen Handschrift gewesen, ohne Anfangs zu wissen, wer der Verfasser sei; nachdem er aber einige Seiten gelesen, habe er sogleich den Verf. herausgefunden. In dieser Edition hat nun der Editor nicht nur den defekten Anfang ergänzt, sondern auch zwei Halachoth, Nidda und Mikwaoth hinzugefügt, die sich in der Carmoly'schen Handschrift nicht befinden. Der Verdacht, daß hier eine jüdische „Roswithafrage" vorliege, ist um so berechtigter, da der Herausgeber während seines vieljährigen hiesigen Aufenthalts von dem „langjährigen Besitz" eines so seltenen Werks, das er mit so vielem Fleiße kopirte, noch nichts zu wissen schien.

Wir wollen bei dieser Gelegenheit auch eine andere Sünde ahnden, die bei der Edition der Rechtsgutachten von Ch. Or Sarua 1860 begangen wurde. Dieselben wurden nach einer Abschrift aus der Fuld'schen Handschrift (jetzt im Besitze der hies. Staatsbibl.) abgedruckt. Die Handschrift ist aber am Anfang und Ende defekt; sie beginnt nämlich מאחר שעדיין נושה im sechsten Gutachten, wie viel aber am Ende fehlt, ist nur aus einer andern Handschrift zu ermitteln. Was thut nun der Abschreiber? Er verschweigt und

überkleistert wie ein Finanzminister das Deficit, macht aus Nr. 6 Nr. 1 und fügt künstlich 4 Zeilen hinzu, damit das Fehlende nicht erkannt werde. Diese Kunst konnte er aber am fehlenden Ende nicht zu Stande bringen und schrieb daher, das Weitere sei unleserlich, statt das Weitere fehlt, in Wahrheit zu sagen.

Recensionen.

Frank und die Frankisten, eine Sektengeschichte aus der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, von Dr. H. Grätz (im Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars „Fränkel'scher Stiftung"). Breslau 1868. 90 S. und Beilagen XXXV S. gr. 8.

Das Treiben des Schwärmers Frank ist bei der nothwendig zu seiner Zeit nicht unbeträchtlichen Anzahl seiner Anhänger und bei den großen Summen, welche ihm zur Bestreitung seines Aufwandes, zur Erhaltung eines glänzenden Hofhaltes zu Gebote standen, von so dichtem Dunkel umhüllt, daß sich der poetisirende Dilettantismus gern mit ihm beschäftigte und ihn mit allerhand romantischem, geheimnißvoll politischem Flitter umgab. Dieser krankhaften Lust kann siegreich die Geschichte nur mit beglaubigten Urkunden entgegentreten. Leider waren dieselben bis jetzt sehr spärlich vorhanden. Was die zeitgenössischen gelehrten Juden als Gegner mittheilen, was Jakob Emden zusammengestellt und Elasar Fleckels andeutet, enthält allerdings Wahrheit, allein es bleibt abgerissen, muß von den Ausbrüchen heftigen Parteieifers gereinigt werden, und die geheimen Gänge des Hauptes und der Glieder bleiben ihnen unbekannt. Wohl suchten auch Spätere, vor Allen Peter Beer, die Erinnerungen und Mittheilungen von Zeitgenossen, Gegnern wie Anhängern, zu sammeln und zu verarbeiten; doch verwirrte solche sich immer mehr verbleichende Auffrischung alter Erlebnisse und Erzählungen oft mehr als sie aufzuklären geeignet war. So verrannen die Quellen immer mehr, und es schien, als müßte diese seltsame Episode aus der Geschichte der Juden, die mehr als ein halbes Jahrhundert hindurch Aufsehen machte, entweder im Dunkel vergraben bleiben oder der bequeme

Tummelplatz werden für diejenigen, welche es lieben die Geschichte in den Roman aufzulösen. Da sind in neuester Zeit unerwartet authentische Quellen erschlossen worden, welche das Dunkel lichten und uns auf festen geschichtlichen Boden zurückführen.

Augustin Theiner hat aus den päpstlichen Archiven in seinen vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae (Tom. IV, Pars I. Rom 1864) italienische Actenstücke, Berichte der Warschauer Nuntiatur nach Rom, französische und lateinische, von den Frankisten an den König von Polen und den Bischof von Lemberg eingereichte Eingaben, mitgetheilt. Diese Actenstücke werden bedeutend bereichert durch ein noch später (Warschau 1866) erschienenes polnisches Werk von F. Hippolyt Skimborowicz, welches über „Leben, Ende und Lehren des Jakob Joseph Frank, aus zeitgenössischen und älteren (?) Quellen, zugleich mit Auszügen aus zwei Handschriften" berichtet. Es gereicht Herrn Dr. Grätz zum Verdienste, daß er diese bis jetzt unbekannten und wenig zugänglichen neuen Quellenschriften rasch benützend, sie in Verbindung mit früher Vorhandenem und ihm sonst noch Zugekommenem verarbeitete und so neues Licht über Frank und seinen Anhang verbreitete. Es bestätigt sich nun, was allerdings jeder Geschichtskenner mit nüchternem Blicke schon bisher nicht anders annahm, daß Frank ein Ausläufer Schabbathai Zebi's war, ein kabbalistischer Schwärmer, der den Glauben, eine neue Incarnation des Messias oder gar Gottes zu sein, um sich verbreitete und als „heiliger Herr" die ausschweifendste Verehrung seines Anhanges, ja Anbetung fand, daß er, von den Juden bedrängt und der Religionsmengerei ohnedies geneigt, in der Türkei, seinem früheren Aufenthalte, scheinbar den Islam, später in Polen ebenso scheinbar den römischen Katholicismus annahm, auch auf dem Wege war, als Polen unter Rußland's Zuchtruthe fiel, dasselbe Spiel mit dem griechischen Katholicismus zu treiben, um dann in Offenbach ein mit mysteriösem Dunkel umhülltes Leben fortzuführen und zu beschließen.

Hrn. Dr. Gr.'s Schrift ist reich an interessanten Details, vermag jedoch nicht alles Räthselhafte in dem Leben dieses seltsamen Menschen zu lösen und läßt uns namentlich ohne Aufschluß darüber, woher Frank in seiner langen Laufbahn zu den ans Fabelhafte gränzenden Summen seines Bedarfs gelangte. Die Lösung dieser Frage steht aber im engsten Zusammenhange mit der einer andern, wie es möglich ist, daß ein körperlich wie geistig so unbedeutender

Mensch — als welcher er uns geschildert wird — im Stande war sich einen so begeisterten Anhang zu erwerben und zu erhalten. Denn nur die reichen Zuflüsse von seinen auswärtigen Anhängern haben ihm sein Auftreten ermöglicht und nicht etwa Subsidien des russischen Hofes, welche seltsamer Weise Hr. Dr. Gr. gleichfalls annehmen zu dürfen glaubt (S. 79), nur daß er in ihnen nicht mit dem Romane die Apanage eines Sprößlings des kaiserlichen Hauses erblickt, sondern den Lohn der Spionage! Man begreift nicht, welche Dienste Frank, der ohne vornehme Connexionen war, nur kurze Zeit während der Periode, daß Polen unter Rußland's Botmäßigkeit kam, im Lande weilte und bald nach Offenbach übersiedelte, ein Mann, der seine ganze Geisteskraft auf seine eigene Erhaltung verwenden mußte, welche Dienste dieser als Spion dem russischen Hofe leisten konnte, daß sie so fürstlich hätten belohnt werden sollen! Nur seine Anhänger ermöglichten ihm, das glänzende Leben des „heiligen Herrn" mit seinem himmlisch-irdischen Hofstaate, den Palast des souveränen „Barons" zu unterhalten. Erzählt ja Herr Dr. Gr. selbst (S. 83), nach dem Berichte Calmanson's, daß nahe seinem Lebensende, also als sein Stern schon dem Erbleichen nahe war, seine polnischen Anhänger auf seine Aufforderung mit ihren ganzen Familien sich anschickten noch einmal persönlich zu ihm zu eilen und so bedeutende Summen vorausschickten und mitnahmen, daß als die polnische Regierung von dieser massenhaften Wanderung und der Ausfuhr so großer Geldmittel Kunde erhielt, sie einige dieser Wallfahrer und ebenso etwa 40,000 Ducaten zurückhielt. Der größere Theil von Menschen und Geld hatte aber längst heimlich seinen Bestimmungsort erreicht oder war doch über die polnische Gränze gelangt, als diese ihnen versperrt werden sollte. Er hatte demnach, wie auch sonst sattsam bekannt, gerade unter den reichen und etwas gebildeten Familien und zwar nicht blos Polens, sondern auch Böhmens und Mährens einen starken Anhang, von dem ein Theil zum Katholicismus übergetreten war, wenn er compromittirt war und keinen andern Ausweg fand oder sonst die Lebensstellung es erforderte, ein anderer Theil aber im Judenthume verharrte. Diese heimlichen Anhänger waren darum nicht minder eifrige Schildträger, und sie eben waren die Opferwilligen und -fähigen, die den Glanz ihres Meisters erhielten.

Nun aber kehrt die andere bereits aufgeworfene Frage verstärkt zurück: Was befähigte Frank, einen so großen unterwürfigen

und opferwilligen Anhang sich zu verschaffen und festzuhalten? Mit jenen niedrigen Kategorieen des „gemeinen Betrugs" und des „kabbalistischen Dusels", welche Hr. Dr. Gr. wiederholt anwendet, wird Geschichte weder gemacht noch erklärt. Der Betrug gelingt nur, wenn er in den Dienst einer die Gemüther beherrschenden Idee zu treten weiß, und dann ist selbst bei dem, welcher den Betrug verübt, der Sinn bereits so umnebelt, daß er weniger absichtliche Täuschung auszuführen, als die nothwendigen oder zweckmäßigen Maßnahmen zur Herstellung und Befestigung eines verdienstlichen Werkes zu treffen glaubt. Als die falschen Dekretalen geschmiedet wurden, war man von der vollen Berechtigung der kirchlichen und päpstlichen Machtvollkommenheit bereits so überzeugt, daß diese untergeschobene Urkunde nur den thatsächlichen Ausdruck bildete für die allgemein verbreitete Annahme, und der welcher sie schmiedete, war weniger Betrüger als Organ der ihn wie Alle beherrschenden Auffassung. Wenn ferner durch einen Einzelnen außergewöhnliche Ereignisse in die Erscheinung treten, so muß, wenn er nicht wirklich ein großer Mensch gewesen, der Boden für dieselben sehr günstig vorbereitet gewesen sein, aber außerdem muß diesem Menschen, um den ganz unmotivirten Einfluß zu erlangen und zu behaupten, jedenfalls ein Glauben an sich selbst, an seine Mission innewohnen, der ihm selbst die unerschütterliche Ausdauer verleiht unter allen, auch den mißlichsten Wechselfällen und daher auch die imponirende Macht über seine Anhänger. Der gemeine Betrug, die künstliche List reicht zu solchen Erfolgen nicht aus. Für Mohammed wären niemals die Scharen in den Tod gegangen, an seinen Namen hätte sich nicht die Stiftung eines großen Reiches, einer die Jahrhunderte überwindenden Religion geknüpft, wenn er weiter Nichts als ein hysterischer, fallsüchtiger und sinnlicher Betrüger gewesen wäre. Sein eigner fester Glaube an sich war nothwendig, um auch den Glauben bei Andern zu erwecken. So wird denn auch Frank's Erscheinung nicht durch seine niedrige Genuß- und Herrschsucht, nicht durch die Schlauheit, welche er zu deren Befriedigung angewendet, nicht durch die Sittenlosigkeit, welche er seinen Anhängern eröffnet haben soll, nicht durch die verführerische Schönheit seiner Tochter erklärt.

Unbestreitbar ist allerdings, daß Frank krumme Wege gegangen, ferner daß er die verwirrende phantastische Mystik der Kabbalah zu seinen Zwecken gebrauchte; aber auch er selbst war von ihr

beherrscht, und die ganze Zeit war sosehr von ihr durchdrungen, daß selbst die entschiedensten Gegner aller auftauchenden Schwärmereien — es genügt auf Jakob Emden hinzuweisen —, selbst die nüchternsten Geister wohl den offenliegenden Mißbrauch, die schädlichen Consequenzen eifrig bekämpften, aber an die Wurzel selbst die Axt zu legen nicht wagten, vielmehr gleichfalls mit ehrerbietiger Scheu der Kabbalah ihre Huldigungen darbrachten. Die Schwelgerei in Phantasiegebilden und Gefühlsseligkeit tritt immer ein, wenn die religiöse Erstarrung die Gemüther unbefriedigt läßt und die Geister, noch nicht fähig, die Erstarrung durch Kritik und reinen Vernunftgebrauch zu brechen, über die Schranken in kühnem Fluge sich zu erheben versuchen. Eine solche Periode geht daher gewöhnlich einer Aufklärungszeit voran. So übte einst die Mystik ihre Herrschaft und bereitete die Wege dem Humanismus und der Reformation; der Pietismus war ein Vorläufer des Rationalismus. In gleicher Weise nun erfüllte der kabbalistische Schwindel mit seinen Meistern und Adepten, seinen Messiassen, Aposteln und schwärmerischem Trosse von der Mitte des sechszehnten Jahrhunderts an mehr und mehr die Judenheit, weil die Ceremonieen zu Knochen vertrocknet waren, das Thalmudstudium zu inhaltlosem Geistesspiel herabgesunken war, und da die heilende Kraft gesunder Ideen fehlte, der Mangel allgemeiner Bildung es zu einer verständigen Kritik nicht kommen ließ, so wußte man sich des Ballastes nur durch Ueberschwänglichkeit zu erwehren, mit der man ihn bald falsch verbrämte, bald über Bord warf. Dieses letztere Bestreben ließ einen Sabbathai Zebi, einen Jakob Frank erstehn, die sich die Aufgabe zutrauten, die Zustände zu ändern und erfüllt von phantastischen Hoffnungen in sich den Messias oder eine noch höhere göttliche Macht erblickten, wie denn der spätere noch jetzt im Schwange befindliche polnische Chaßidismus gleichfalls in demselben wurzelt, und seltsamer Weise begegnen wir hier dessen erstem Begründer, Israel Baal Schem, Bescht, als früherem officiellem Gegner der Frankisten. Es war natürlich, daß solche Häupter oft wegen, zum Theile auch trotz des mystischen Nimbus, der ihnen den Geistesblick verdunkelte, sie aber auch mit höherem Glanze umschwebte, gerade unter den etwas Gebildeteren Anklang fanden, weil dieselben durch solche Versuche der Last und der Geistlosigkeit enthoben zu werden erwarteten. Der brennende Haß gegen den Thalmud war mit ein fester Kitt, der die Genossen unter sich und mit dem Meister zu=

sammenhielt, und so nannten sie sich auch, wenn sie nach Außen auftreten wollten und die Verehrung für ihren Stifter in den Hintergrund treten lassen mußten, geradezu: Contrathalmudisten, Thalmudgegner. Daher war es ihnen leicht, sich von den Juden loszusagen, aber keineswegs mochten sie, sosehr ihre kabbalistische Theorie ihnen das Bekenntniß zu einer gewissen Trinität ermöglichte, durch die Taufe in das Christenthum treten, und als sie gedrängt Dies dennoch thun mußten, hielten sie sich möglichst fern von allem wirklichen Eingehn in dessen Gemeinschaft. So war es ein ernstes, wenn auch unklares Streben, das sie verknüpfte. Der Reiz, den eine jede Geheimbündelei für den Menschen hat, erhöhte den Werth ihrer Verbindung in ihren Augen, und es bildete sich eine schwärmerische Verehrung für den Mann, welcher sich mit allem festen Vertrauen zum Träger solcher Bestrebungen machte. Als die Strahlen der Aufklärung leuchtender wurden, eine gesunde Bildung die Geister lichtete, da mußten selbst im Osten die Spuren dieser Schwärmerei gänzlich dahinschwinden, und nur wie eine dunkle Sage aus grauer Vorzeit klingt die Erzählung von dem fürstlichen Hofhalte des erst vor einem halben Jahrhundert verstorbenen wunderlichen Heiligen.

Frank ist eine Illustration zu einem interessanten historischen Probleme, und so aufgefaßt würde die Darstellung von allgemein geschichtlichem Werthe sein.

2. Febr.

Umschau.

Zusätze.

1. Zu Bd. V S. 196 ff. macht mich Herr Kirchheim noch auf Chullin 48 a (entlehnt der Thoßeftha c. 3) aufmerksam, woselbst gleichfalls berichtet ist, daß wegen eines Fehlers, welcher an einem Thiere gefunden worden, so daß über dessen Tauglichkeit zum Essen Zweifel entstanden, Leute aus Kleinasien zu den drei Festzeiten nach Jamnia gegangen und am dritten den Bescheid erlangt hätten, daß es tauglich sei: זה היה מעשה ועלו עליה בני הלכה זו (Thoß.: עסי' ג' רגלים ליבנה לרגל שלישי התירוה להם

(עלו ע׳ ב׳ אסיא שלשה ר׳ ל׳ ש׳ הכשירו להן). Dort ist nun allerdings nicht von Reinhaltungen, sondern von Speiseverboten die Rede, welche das ganze Jahr in Geltung sind; allein die Sitte war nun, die Zweifel besonders um diese Zeit vor das versammelte Collegium zu bringen, das auch wohl dann nur recht zahlreich sich einfand. Das erhielt sich auch noch in der späteren Zeit sogar in Babylonien. So heißt es Jebamoth 121 b f. von einer Frau, daß sie gehört habe, wie Einer von sich selbst ausgesagt, er habe ihren Mann getödtet, deren Wiederverheirathung aber dennoch Abaje erst nach drei Festzeiten gestattet habe.

Zu das. S. 303 und Anm. — Für קורת רוח ist eine interessante Parallele Bereschith rabba c. 47: לא תמלי רוחי קריר, fülle meinen Geist nicht mit Kühlem, d. h. mache mir keine zu schmeichelhaften, ergötzlichen Versprechungen. Hier zeigt sich auch der aramäische Sprachgebrauch: den Geist, das Herz füllen für: einreden, vorspiegeln, vgl. oben Bd. V S. 67.

3. In meinem Gabirol S. 63 f. (vgl. Anm. 53 S. 132) habe ich zwei von Moses ben Esra in seiner Poetik aufbewahrte Verse als zur Verherrlichung Gabirol's von einem zeitgenössischen Dichter — dessen Name uns nicht überliefert worden — angefertigt betrachtet und sie deßhalb aufgenommen. Nach dem Nachweise von S. Sachs in ha-Zofeh Nr. 1 und 2 rühren dieselben jedoch von Moses b. Esra selbst her und sind an Salomo b. Al-Mo'allem gerichtet. Demnach ist an dem a. O. meines Gabirol die Stelle: „Der zeitgenössische Dichter" bis „Frühlingsluft", sowie die Anm. 53 zu streichen. Wer sich für den Gegenstand des Weitern interessirt, der findet die Ausführung zur Genüge in ha-Zofeh.

15. Jan.

Ein Gradmesser der Bildung.

In Wien erscheint eine „Allgemeine Literatur-Zeitung", nicht etwa mit der populären, richtiger: vulgären Kirchenzeitung Sebastian Brunner's zu verwechseln; nein, das Blatt ist ein gelehrtes, lediglich Recensionen wissenschaftlicher Werke zu bringen berufen, es ist eine „allgemeine" Literatur-Zeitung, also keine etwa blos theologische, und von einer confessionellen Ausschließlichkeit ist auf dem Titel keine Rede. Das Blatt zählt schon seinen funfzehnten Jahrgang; es wird in dem Lesevereine, dem ich hier angehöre — wahrschein-

lich aus Rücksichten anzuerkennender weitherziger Parität —, gehalten, und so sehe ich von Zeit zu Zeit hinein. Das Blatt macht mich zuweilen wahrhaft stutzig; denn eine solche extreme Stupidität, solche platte Gemeinheit in Gesinnung und Ausdruck habe ich doch in einer „allgemeinen Literatur-Zeitung", und gehe sie selbst von der fanatischsten engherzigsten religiösen Richtung aus, nicht erwartet. Man schämt sich ordentlich, daß man von solchen Lippen seine eigne Muttersprache hört; wenn sie noch rumänisch oder mindestens czechisch sprächen, aber deutsch, die Sprache Lessing's! Sehe ich im Inhalte, daß ein das Judenthum berührender Gegenstand oder das Buch eines Juden besprochen wird, dann kann ich mir es doch nicht versagen danach zu greifen; es liegt einmal ein Kitzel darin, diese ohnmächtige Wuth poltern zu hören, man freut sich doch, daß die Hände, welche so gerne den Scheiterhaufen anzündeten, nun Nichts weiter vermögen als Schimpfworte, wie sie nur etwa in der niedrigsten Kneipe geduldet werden, durch die Druckerschwärze festzubannen. Es dürfte vielleicht sehr Wenigen meiner Leser, zumal außerhalb Oesterreich's, das Glück zu Theil werden, sich an dieser literarischen Nahrung zu erquicken, und so möchte ich ihnen doch ein für alle Mal ein neustes Pröbchen vorführen.

Ein katholischee Pfarrer, Joseph Reißleithner, hat in einer Katholiken-Versammlung am 4. November 1867 einen Vortrag gehalten „über die Stellung des Weibes im Judenthum, Heidenthum, Christenthum", und es ist ganz natürlich, daß der Mann da von der grauenhaften Mißhandlung, welche das Weib in den beiden ersten Religionen zu erdulden hat, von der liebevollen Anerkennung, welche es in der letzten erfährt, recht viel gesprochen hat; der Mann thut, was seines Amtes. Seine Zuhörerinnen, die katholischen Frauen, waren gewiß von dem Vortrage recht erbaut und sie haben, wenn auch einige von ihnen von Seiten ihrer Männer zuweilen einige recht stark fühlbare Beweise der Zärtlichkeit empfangen, doch die Beruhigung, daß sie durch das Christenthum eine weit größere Anerkennung gewonnen haben als ihre jüdischen Genossinnen, die zwar solcher etwas verdächtigen Zärtlichkeitsbeweise entbehren, aber nun doch einmal Jüdinnen sind. Herr Reißleithner hat seinen Vortrag drucken lassen, dagegen ist gewiß Nichts einzuwenden. Der Referent in der A. L. Z., ein Stern (Nr. 5 S. 36), findet, daß in demselben „mit großer Sachkenntniß und in warmen Worten der Einfluß des Christenthums auf das Schicksal der Frauen,

besonders im Stande der Ehe geschildert und dieses der entehrenden Stellung des Weibes im Judenthum und Heidenthum gegenübergehalten wird". Wer wird dem Referenten die Freiheit seines Urtheils rauben wollen? Nun aber fährt er fort: „Auch muß zur Ehre und Empfehlung dieser Schrift bemerkt werden, daß deren Vfr., ein hochverdienter und von Sr. k. k. Majestät dekorirter Priester, um ihretwillen von der liederlichen jüdisch-deutsch liberalen Journalistik Wien's mit ihren Bubenwitzen bereits in herkömmlicher Weise mit Koth beworfen wurde. Wer einem Juden oder einer Jüdin ein schiefes Gesicht zeigt und an der Hand der Geschichte diesen jetzigen Beherrschern von Oesterreich beweist, daß das alte und neue Judenthum das Weib nur als Sache betrachtet, der ist der Wiener Journalistenbande verfallen. Diese ist das Schofelste, was Wien noch geboren hat."

An dieser Probe gebildeten Styls haben sicherlich die Leser genug. Die „Allgemeine Literatur-Zeitung" sind wir weit entfernt belehren oder bessern zu wollen. Aber die beschämende Betrachtung tritt uns nahe, daß im Allgemeinen sich unser deutsches Vaterland unter den Culturländern dadurch auszeichnet, daß in den theologischen Kreisen, zum Theile auch im größeren Gelehrtenstande, wenn auch nicht in so roher Weise, der hochfahrende Ton gegen Juden und Judenthum noch immer nicht weichen will. In England und Frankreich ist Wissenschaft und schriftstellerische Thätigkeit ein nationales Gemeingut, man würde dort den verachten, der einen jüdischen Gelehrten oder Journalisten anders behandeln zu dürfen glaubt als den christlichen Collegen. In Deutschland glaubt man noch immer eine gegnerische Richtung oder Ansicht damit brandmarken zu können, wenn man sie, wahr oder falsch, mit Juden und Judenthum in Beziehung bringt. Nun aber steht das Volk in seiner Auffassung gar nicht so tief, nur die engherzige Zunft, welche befürchtet ihr Privilegium einzubüßen, das sie nicht durch wirkliches Verdienst sich zu erhalten weiß, möchte die Ausschließung durch unedle Erweckung niedriger Leidenschaften aufrecht erhalten. Ein trauriger Gradmesser der Bildung!

5. Febr.

Eine handschriftliche kleine Maßorah.

Bekanntlich ist eine Sammlung der maßorethischen Bemerkungen, für sich bestehend, sehr selten aufzufinden; gewöhnlich ist nämlich

die kleine wie die große Maßorah an dem Rande der Bibelhandschriften angefügt. Doch hatte schon Johann Heinrich Michaelis in der Vorrede (p. 5 f.) zu seiner Bibelausgabe (Halle 1720) einer Erfurtischen Masora peculiaris manuscripta chartacea in forma 4. majori gedacht, die er zu seiner Ausgabe vielfach benützt habe, und noch an einer andern Stelle der Vorrede (S. 20) macht er darauf aufmerksam, daß diese Handschrift, abweichend von andern gedruckten und handschriftlichen Exemplaren, die Maßorah für sich abgesondert enthalte [1]), und er nimmt an, daß ehedem die Maßorah überhaupt in dieser Gestalt und zwar in größerer Ausführlichkeit niedergeschrieben und erst dann auszüglich an die Seite der Bibeltexte gesetzt worden.

Indem wir diese Frage hier dahingestellt sein lassen, dürfte es nicht ohne Werth sein, etwas Näheres über diese ungewöhnliche Handschrift zu geben, da J. H. Michaelis sie nicht näher beschreibt und mir nicht bekannt ist, daß sie seitdem näher untersucht worden. Für ein sorgfältiges Studium der Maßorah dürfte die Handschrift keine unbedeutende Ausbeute geben, jedoch kann dieses Eingehn in das Detail nicht unsere Aufgabe sein; es genüge Nachricht über sie zu geben und auf sie hinzuweisen. Sie ist eine kleine Maßorah, aber doch ausführlicher als die in unsern Drucken befindliche; freilich scheint ein Theil, nach den kleineren Buchstaben und der blasseren Dinte, später dem ursprünglich kürzeren Texte, der sich jedoch gleichfalls nicht an die Knappheit unserer Maßorah hält, hinzugefügt zu sein. Um eine Vorstellung von ihrer Gestalt zu geben, lasse ich hier die Bemerkungen zu den zwei ersten Versen der Genesis folgen, das was mir später hinzugefügt zu sein scheint, setze ich in eckige Klammern: 1. בראשית, הגמרפ [וב׳ במצ׳. ב׳ רבת׳] את השמים וא׳ הא׳, יג״. גפס׳ הארץ ובתר׳ רפ״ 2: והארץ. ח׳ רפ״ [וא׳ הארץ]. תהו ובהו, ב׳ [ראיתי] והשך, ב׳ [אי זהו מקומו]. פני תהום ב׳ וא׳ ופני [תהום יתלכדו]. ורוח אלהים ח׳ [בלי׳] וכל רוח [corrigirt in ה׳ vgl. zu 2 Mos. 35, 31]; שמו׳ דכו׳ בנוג׳ כ׳, מרחפת [ב׳ דכמ׳ לבשה את זכריה]. Man erkennt schon aus dieser kurzen Mittheilung den Charakter dieser Maßorah.

In Betreff der Aufeinanderfolge der Bücher bemerke ich, daß

---

1) Auf beide Stellen wird, wie ich nachträglich sehe, bereits auf dem, dem Einbande aufgeklebten Zettel hingewiesen. Auch Hupfeld gedenkt, nach Michaelis, unserer Handschrift (Ztschr. d. D. m. G. Bd. XXI S. 203 und Anm. 10).

nach den sog. ersten Propheten, den erzählenden Büchern: Josua, Richter, Samuel, Könige, dann die großen Propheten: Jeremia, Ezechiel und Jesaias, dann die zwölf kleinen Propheten ungetheilt, darauf Ruth, Koheleth, Hoheslied, Klagelieder und Esther, dann Psalmen, Hiob, Sprüche, Daniel, Esra (Nehemia) und Chronik folgen.

Zum Schlusse folgt eine vier Seiten einnehmende Zusammenstellung der Wörter mit Sin, gleichviel ob am Anfange des Wortes oder in demselben in maßorethisch ungeordneter Weise; sie ist überschrieben: ויצבר יוסף כל תיבה כתובה שין ונקודה בשמאל כל לא תשא שהוא לשון שבועה וקריאתה כקריאת סמך und beginnt: und schließt mit Beispielen von שׂער, wovon das letzte Ps. 58, 10: חרון ישערנו, und da fügt der Schreiber dann hinzu: והשם ישמרנו מאף וחרון, הבצלת חשרון, שיר חדש מהרה בגרון, לך צורי ירון

Darauf werden die Wörter zu einem künstlichen Satze verwebt, die Gutes bedeutenden mit Anwendung auf Israel: ישראל השר בשמחה ישיש u. s. w., und indem Dies mit 26 Wörtern beendet ist, folgt: ידיד נפשי ראשי ר׳ גרשם יהא לך מה שנדרתי לשלוח לך ושלום טב לריבון טב מוה״ר נתן חזקיא גיסך ולבתיכם הכבודות בנות מאת נרצעכם יוסף בן החר״ שלמה ז״ל

Dem schließt sich ein Satz mit einer andern Reihe von Böses bedeutenden Wörtern an, welche sich an Esau anlehnen: וישטם עשו השעיר שונאי u. s. w., und indem Dies mit 32 Wörtern vollbracht ist, wird hinzugesetzt: דליטור בגי׳ רכיל, und die Phrase בריך רחמנא דסייען — welche auch am Ende der einzelnen Bücher sich wiederholt — beschließt das Ganze.

Wir erfahren daraus, daß Josef ben Salomo das Werk für Gerschom und dessen Schwager Nathan Chiskia angefertigt hat, ohne daß wir Näheres über die Personen und die Zeit anzugeben wissen. Auf der innern Seite des Einbandes und über dem Anfange des Buches befindet sich jedoch, dort zwei Male hier ein Mal, verzeichnet: קלונימוס נקדן בר״ אליעזר שיח׳, und dieser Nakdan Kalonymos ben Eliefer dürfte wohl die Bemerkungen hinzugefügt haben, welche als spätere Ansätze erscheinen.

Es genügt, die Freunde dieser Studien auf eine leicht zugängliche Quelle aufmerksam gemacht zu haben, die dennoch, wie es scheint, wenig benützt worden und diese Vernachlässigung nicht zu verdienen scheint.

24. Februar.

Ferdinand Christian Baur und die hebräische Bibel.

In dem zweiten Bande dieser Zeitschrift S. 232 f. war die Behauptung ausgesprochen worden, daß „die Tübinger Schule sich nie an den Arbeiten auf hebräisch-biblischem Gebiete betheiligt habe" und kein Verständniß für neuere Forschungen auf demselben habe. Die Thatsache wird dort zu erklären versucht, aber auch die Unzuträglichkeit, diese Ignorirung fortzusetzen, stark betont und der Hoffnung Raum gegeben, daß dieselbe einer besseren Einsicht weichen werde. Es dürften wohl einige schwache Anzeichen vorhanden sein, daß wirklich die jüngeren Glieder dieser Schule doch eine gewisse Beschäftigung mit dieser Wurzel der ganzen religiösen Weltgestaltung aufnehmen wollen. Das Urtheil hierüber mag einer späteren Feststellung überlassen bleiben, hier werde blos constatirt, wie berechtigt der Ausspruch über den eigentlichen Begründer der Schule gewesen. Ungefähr nämlich um dieselbe Zeit, als ich die angeführten Worte niedergeschrieben (Jan. 1863), erschien aus dem Nachlasse Baur's die „Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts", herausgegeben von Eduard Zeller. In diesem umfangreichen — es enthält 557 Seiten — und ernst auch auf die wissenschaftliche Bewegung innerhalb der Kirche eingehenden Werke verdanken wir es nur Hengstenberg's Verketzerungslust und Restaurationsversuchen, wenn ein Mal (S. 228) Gesenius genannt und auf vier Seiten über (420—4) die alttestamentliche Exegese gesprochen wird. Die gänzliche Ignorirung einer so tief eingreifenden theologischen Disciplin beruht eben in dem Umstande, daß die Theologie lediglich zur Christologie geworden.

26. Febr.

Michael Sachs, ein Räthsel?

Es ist dem Andenken des Hrn. Dr. Michael Sachs die, gewiß verdiente, Gunst widerfahren, daß seine „Stimmen vom Jordan und Euphrat" nunmehr aus seinem Nachlasse mit einem zweiten Bändchen bereichert und durch Hrn. Prof. Dr. Lazarus eingeleitet worden. In dem Vorworte spricht sich eine warme anerkennende Freundschaft für den Verewigten aus, die beide Männer ehrt, umsomehr als der klare unbefangene Sinn des Lebenden nicht

die Anschauungsweise des Verblichenen theilt und derselbe sich in ebenso männlicher wie edler Weise darüber ausspricht. Nachdem er nämlich berichtet, wie er bei einem gemeinsamen Badeaufenthalte dem Verewigten und den nun neu erscheinenden Dichtungen besonders nahe getreten, fährt er fort:

„Damals auch wurde mir in seinem Leben klar, was Manchem ein Räthsel geblieben, der ihn nur in der Arbeit Last und unter der Pflichten Drang gesehen. Ja, er war ein Räthsel für Viele; das ist unleugbar. Um so größer schien das Räthsel, da Niemand leugnen kann, daß er eine offene, freie Natur gewesen. Verborgen war er Niemand, aber Vielen unverständlich.

„Zwar um den Gelehrten, den poetischen Uebersetzer, um den Redner ist niemals Streit gewesen. Unbestritten und kaum bedingt war das Lob seiner Arbeit; daß er nur wenig von dem, was er gewollt und was er vermocht, auch wirklich geschaffen hat, werden seine Gegner sowohl wie seine Freunde beklagen. Unbegreiflich aber schien es, daß ein Mann, heimisch im Geiste des classischen Alterthums, auf der Höhe humanistischer Bildung der Zeit, vertraut mit der Entwickelung der Philosophie, — so abschließend sich verhalten konnte gegen alle Forderungen der Gegenwart in Bezug auf das Judenthum selbst und seine Lebensformen. Kleine Beweggründe, Amtsrücksichten, Pastoralklugheit lagen ihm fern; sie hatten keine Stätte in seinem edeln Gemüth. Auch waren ihm philosophische Gedanken nicht ein todtes Material; in seinem Denken war Leben, und sein Leben war voller Gedanken.

„Was ihn hob und was ihn hemmte, war aus gleicher Quelle: er war ein Dichter. Er sah alle Dinge des Lebens und die religiösen zumal nur von poetischem Schimmer umflossen. Nicht daß er wie ein poetischer Künstler die realen Dinge nur mit diesem Schimmer umgeben hätte; nein! er sah sie nicht anders, er war eine poetische Natur. Der Erkenntniß der geistigen Schöpfungen seines Volkes an Gedanken und Lebensformen mit aller Liebe hingegeben, erblickte er Alles, was ein Erbe der schöpferischen Vergangenheit war, das Große und das Kleine, das Ferne und das Nahe, das Bedeutsame und das Unbedeutende in diesem poetischen Glanze — oder Nebel. Sind doch diese Dichtungen selbst nur ein sprechendes Beispiel, wie er aus dem, was formlos und selbst mißgestaltet (wie es der rabbinische Dialekt ist), dennoch den edlen Gehalt in gewinnende Form zu fassen nicht ermüdete.

„Ein friedlicher, ja ein kindlicher Sinn läßt ihn mit naiver Begeisterung mitten im Leben stehen. Für viele Dinge in der That hatte er kein Verständniß, und desto mehr hatten Viele kein Verständniß für ihn. Nicht weit und fein und falsch gesponnene Theorieen hinderten ihn die Dinge zu sehen und zu nehmen wie sie sind, sondern allein jene poetischen Täuschungen. Seinem Urtheil über Menschen und Dinge gab dies einen eigenen Reiz. Aber auch seine Hoffnungen, seine Bestrebungen, sein Blick in die Zukunft waren die eines poetischen Gemüths. Traf er nun auf die wirklichen Dinge und traten sie an ihn mit ihren Härten und Eigenheiten, dann zog er sich schnell und scheu zurück. Unmittelbar auf die Gegenwart wirken, Großes ausrichten, war ihm daher unmöglich. Desto mehr konnte er anregen, die ideale Stimmung schaffen, aus welcher Kräfte erzeugt und bewegt werden. Auch von der geistigen Wohlthat gilt der alte Satz: daß Thaten in den Anderen anzuregen wichtiger ist, als nur allein zu wirken. Nicht zufällig ist es daher, weder daß in Berlin viele ideale Zwecke auf dem Gebiete des Judenthums sich regen und erfüllen, seit er hier lebt, noch auch daß er selbst sie eigentlich nicht ausführt.

„Ob uns des Räthsels Lösung gelinge oder nicht, es gilt ein Zeugniß abzulegen und die Thatsache auszusprechen. Sachs war im Urtheil erstaunlich frei von jeder Tradition; er war frei wie ein griechischer Philosoph, selbständig, kühn gegen alles Hergebrachte, Gebräuchliche, allgemein Geltende. Aber in seiner Praxis wendet er diese Freiheit nur gegen den neuerdings hergebrachten, nachgebeteten religiösen Liberalismus; er ist so kühn und so freisinnig — orthodox zu sein.

„Er war sich bewußt, den Reiz der Schönheit des classischen, den Adel und den Schwung des modernen Geistes stärker zu empfinden, als viele Andere, die ihn auf ihre Fahne schrieben; aber er ist stolz darauf, von diesem Reize ungefesselt, dem scheinlosen, aber sittlich tiefen Erbgut des jüdischen Geistes eine schwärmerische Liebe zu bewahren und den monotheistischen Ernst des Lebens über alles Wissen und alle Schönheit zu setzen. — Er kannte die Schwächen der ächten Orthodoxen und Nationalen so gut und liebte doch so Vieles, was mit ihnen auf's Innigste zusammenhing; in der Sorge für jedes Heiligthum zart, rastlos und offen erscheint seine bloße Treue als Eifer. Mit dem Werkzeug der modernen Bildung ist Negiren so leicht, Conserviren schwer; desto schwerer,

wo Negation im Rechte ist. Aber eben deshalb steht er zur verlassenen Fahne des Alten und harrt dabei aus, alle Freiheit des Geistes und allen Freimuth auf dieses Ausharren gewendet. So kennt und braucht er in schwungvoller Rede die Formen neuzeitlicher Bildung, um dem Geist der alten Zeit getreu zu sein und gerecht zu werden."

Es ist wohlthuend, aus diesen Worten den warmen Herzensathem aufzunehmen, der in ihnen nicht erstarrt ist, auch nachdem sie als geschrieben festgebannt worden; doch will es uns freilich bedünken, daß „Räthsel" am wenigsten ihre richtige Lösung finden, wenn sie in den verklärenden Himmel der Freundschaft erhoben werden. Durch hohe Gaben, außerordentliche Leistungen wird kein Mensch uns räthselhaft; wir mögen seine Größe anstaunen, in Demuth bekennen, daß wir sie nicht erreichen können, aber wir begreifen sie, sie bestrahlt uns in aller Klarheit, wir blicken mit innigster Befriedigung zu ihm hinauf. Zum Räthsel wird uns ein Mensch durch seine widerspruchsvollen Eigenschaften und Handlungen, durch Aeußerungen und Thaten, die wir mit seinen sonstigen Anlagen und Grundsätzen nicht in Einklang bringen können, also durch den Mangel an voller Harmonie in seinem Wesen, das heißt nun offenbar durch Schwächen, die er nicht, wie wir von seiner sonstigen Tüchtigkeit zu erwarten uns berechtigt glauben, bewältigen konnte. Die Freundschaft möchte nun diese Schwächen selbst zu nothwendigen Correlaten der anerkannten Vorzüge erheben; die unbefangene Betrachtung wird im Gegentheile die Vorzüge einzuschränken gedrungen sein, weil sie sie von den Schwächen afficirt erblickt.

Das „Räthsel" in Sachs' Wesen soll damit gelöst werden, daß er ein „Dichter" gewesen. Ich werde mich sicherlich nicht mit dem hochgebildeten Manne, der uns diese Lösung bietet, in Widerspruch setzen, wenn ich behaupte, daß die wahren Dichter aller Zeiten, von unsern großen Propheten an bis zur Gegenwart, Seher sind, Zukunftsgedanken verkündigen und vorbereiten. Sie ahnen, sie schauen, wie die Ideen, von denen sie voll durchdrungen sind, die in der Menschheit aber erst zu keimen beginnen, in die lebendige Wirklichkeit eintreten werden, und sie stellen sie in vollen Lebensgestalten dar, wie sie im Geiste sie schauen. Der Dichter ist ein Mann der Zukunft, selbst wenn er die Stoffe seiner Bearbeitung der Vergangenheit entnimmt; er stattet diese, auch wenn er sie in ihrer äußern abweichenden Erscheinung treu abzubilden sucht, mit

dem Ewigen, dem edlen Menschlichen aus, das in aller Form durchbricht, alle Form verklärt, aber er läßt das Rohe und Unvollendete an ihr fallen. Er ist ein Schöpfer und fühlt sich der schaffenden Kraft in der Geschichte verwandt, er erfreut sich am Wachsthume, an der fertigen Gestalt nur insofern als sie das pulsirende Leben voll in sich trägt, nicht indem sie dem Verwelken nun entgegengeht. Er gräbt nicht die erstarrten Steingebilde aus, um sie zu unsern Gefährten oder gar zu unsern Vorbildern zu machen; er klammert sich nicht an das Erstorbene, wenn es auch noch im Leben schattenhaft umherwandelt, um es mit dem warmen Herzblute zu durchströmen. Wohl mag es seinem schaffenden Drange mehr zusagen, das wahrhaft Schöne in seiner edlen harmonischen Erscheinung darzustellen und durch das greifbar gewordene Muster zu belehren als das Häßliche in seiner widerspruchsvollen Gestalt vorzuführen und den Kampf dagegen zu unternehmen. Wenn er das Häßliche malt, so dient es ihm entweder als Schatten, um das Licht des Schönen um so heller leuchten zu lassen, als widerstrebendes, tragisches Moment, an welchem das Edle erstarkt, sich bewährt, oder er waltet heiter darüber, führt es auch uns als komisches Element vor, von dem wir uns befreien, indem wir es als lächerlich, als leicht besiegbar erkennen. Niemals aber versenkt er sich in Gewesenes und Verwestes, in Rohes und Starres, um es als mustergültig zu erwecken oder zu erhalten. Unsere großen Propheten haben bei aller Innigkeit, mit der sie an Israel's Geschichte und Gegenwart hingen, nicht die Kindesopfer und die Opferhekatomben, nicht das Priester- und das Tempelgepränge, nicht die Enthaltsamkeit des Nasiräats und des Fastens und nicht die ganze äußerliche Frömmigkeits-Maschinerie verherrlicht, wie unsere Neuorthodoxen und Romantiker in ihnen so tiefbeseligende Veranstaltungen erblicken. Sie haben sie bekämpft oder doch ignorirt und die ewige Wahrheit, die hohe sittliche Idee mit tiefer Empfindung verkündigt.

Ein Anderes ist der Dichter, ein Anderes wiederum der Nachdichter. Einzelnen Personen wie ganzen Zeiten gebricht die energisch schaffende Kraft; indem sie das Schöne empfinden, seiner bedürfen um sich an ihm zu erquicken, vermögen sie es nicht im Werdenden und Entstehenden zu erblicken, werden sie nicht durch die Triebkraft, welche der Reife entgegendrängt, gehoben, sie müssen ein bereits Fertiges und Abgerundetes vor sich haben, um in die

befriedigte ästhetische Stimmung zu gelangen; sie können nicht schaffen, aber das Schöngebildete empfinden, es auch um- und nachschaffen. Auch diese Anempfindenden und Reproducirenden sind, wenn zwar nicht genial, doch oft sehr schöne Talente und sind uns dadurch lieb und werth. Doch sind sie der Gefahr einer sich selbst überschätzenden Täuschung ausgesetzt. Wenn sie sich als Dichter betrachten, während ihnen die schöpferische Kraft gebricht, bilden sie Frazzen aus. Sie finden an dem Unfertigen in ihrer Gegenwart, weil sie es nicht in voller harmonischer Entfaltung vor sich erblicken, kein Genüge, verkennen deßhalb seinen Werth und seine Berechtigung, und schmähen es, weil sie es nicht begreifen. Sie vermissen schmerzlich in dem lebensvollen Kampfe, der den Widerspruch des Wachsens und Abstoßens zugleich in sich hegt, in dem frischen Processe, der Entstehen und Absterben vereint in seinem Schoße trägt, den behaglichen Genuß, mit dem das Ausgerungene in Ruhe sich aufnehmen läßt, sie finden Kampf und Proceß als widerwärtig, unschön. Darum wenden sie sich mit bitterem Tadel ab von ihrer Gegenwart und von der Zukunft, die sie in sich birgt, und werfen sich in die Arme der Vergangenheit, die fertig vor ihnen liegt und die durch die unsichere Beleuchtung aus der Ferne her ihnen verklärt erscheint. Mit dem Eigensinn der Schwäche, mit dem Trotze der Unvernunft wollen sie diese wieder erwecken, sie der frisch aufstrebenden Gegenwart aufpfropfen. Denn Mangel an schöpferischer Kraft zur Mitbetheiligung an dem Herbeiführen einer neuen Zeit ist es, sich in eine nun einmal überschrittene Vergangenheit zu versenken; Frucht der Ungeduld, die sich nicht bewältigen, nicht zum muthigen Ausharren und Mitgestalten aufraffen kann, ist es, unwirsch das langsam Keimende zu bemäkeln und verzweifelt das Abgeblaßte zu neuem Leben anzuhauchen.

Das ist die Romantik, die bei aller Beweglichkeit in den mannichfachsten Kunstformen, bei allem gluthvollen Versenken in die Vergangenheit, Aesthetik und Geschichte schwer verkannt und an den edelsten Gütern der Menschheit sich versündigt hat. Sie hat, indem sie zur Dichtung, zur Kunst sich berufen glaubte, Groteskes und Ungeheuerliches geschaffen, unwahre Abstractionen als lebende Gestalten vorgeführt; sie hat den Wahn festgehalten und heraufbeschworen und hätte gern allen Trieb zur Neugestaltung des Lebens mit den festen fertigen, aber auch starren Ordnungen aus der Vergangenheit erstickt.

Die Romantik ist uns in ganzen Zeiten wie in einzelnen Personen kein Räthsel. Wir kennen ihre schöne Begabung, ihre dichterisch anempfindende Stimmung; wir kennen aber auch ihren Mangel an gesunder Zeugungsfähigkeit. Wir ehren ihre nach vielen Seiten hin anregenden Leistungen, aber wir achten nicht ihre Prätentionen, mit denen sie hochfahrend alle Neugestaltung begeifert. Wir lassen auch ihr halbes Verdienst gelten, aber wir müssen es bekämpfen, wenn es sich anmaßend als ein ganzes und als das einzige gerirt. Wir begreifen also die Romantik und wissen uns vollkommen mit ihr auseinanderzusetzen; sie ist uns auffallender, weil seltner, im Judenthume. Das Judenthum hat von vorn herein zu Gunsten der lebendigen Idee und der Wahrheit ein jedes blos schöne, aber inhaltlose Bild, eine jede hohle, wenn auch wohlgestaltete Form bekämpft, so daß ein solch schwächliches dichterisches Sehnen in ihm nicht aufkommen konnte. Es konnte erstarren, aber es hat sich dann lieber an der nackten Starrheit genügt als daß es sie in Flitter gehüllt; es konnte in brütende Schwärmerei versinken, aber es hat dann phantastische Ideen, doch nicht phantastische Formen gehegt. Wenn uns daher eine solche Erscheinung dennoch entgegentritt, so mag der seltsame Anblick auf uns allerdings umsomehr den Eindruck des Räthselhaften machen. Sie ist anziehend durch das viele überwiegend Schöne, sie fesselt durch das Geheimniß, welches sich um sie lagert. Um so ernster aber ergeht an uns die Mahnung, daß das Ungewöhnliche uns nicht verblende, daß wir nicht aus Lust am Fremdartigen ungerecht gegen den naturgemäßen und gesunden Gang der Entwickelung werden. Die Eigenartigkeit hat kein Recht gegenüber der tragenden Macht der geistigen Fortbewegung; das Trotzen gegen diese ist nicht männliche Charakterfestigkeit, es ist geistige Unbeholfenheit.

Michael Sachs gehört zu den Vollendeten; ihn ehrt das treue Andenken, welches edle hochbegabte Männer ihm bewahren. Daß er wenig von dem geschaffen, was er vermocht, möchte ich bezweifeln, ich glaube vielmehr, daß er bis zu den Gränzen seines Vermögens gekommen. Sein Verlangen war umfassend; seine gestaltende Kraft, soweit sie nicht eine nachbildende war, schwach. Er hat nie eine ernste Frage angegriffen, und das hätte in seiner Lage eine dringliche Anforderung an ihn sein müssen. Er hat nicht, wie etwa Schleiermacher, eine ähnlich angelegte, aber weit größere Natur gethan, mit

den grundlegenden Gedanken und Thatsachen sich auseinanderzusetzen gesucht. Die Fragen über Offenbarung und Tradition, über die Thatsachen des Judenthums, welche deren Begründung aussprechen, über Authentie der biblischen Schriften und Gedankeninhalt des Thalmud, über den eigenthümlichen Entwickelungsgang des Judenthums sind von ihm nicht leise berührt worden, und es hätte gerade ihn drängen müssen, die Widersprüche in dem eigenen Wesen für sich selbst zur Aussprache zu bringen und sie so auch Anderen als Lösung darzubieten. Daß er nicht einmal zum Versuche den Ansatz gemacht, daß er lediglich an der sprachlichen und ästhetischen Form herumgearbeitet, spricht nicht für die Tiefe des innern Lebens, nicht dafür daß er von der Gewalt eines Berufes ergriffen war.

Jedoch wir wollen nicht dunkles Gewölke heraufbeschwören. Wir erfreuen uns auch an dem einzelnen Lichtglanze, selbst wenn seine Strahlenbrechung auch hie und da etwas schief sein sollte; wir genießen dankbar auch manche glückliche Nachdichtung aus der Vergangenheit. Doch unser wahres Verlangen muß größer sein: wir wollen Klarheit einsaugen an dem vollen Lichtstrome des immer fortschreitenden Menschheitgeistes, wir wollen mitarbeiten an der Verwirklichung der großen Zukunftsdichtung.

1. März.

Aus Briefen.

Von Hrn. Rabb. Dr. N. Brüll in Bisenz, 18. Jan.

... Einzig wahr ist Ihre Erklärung des Wortes דידכיות (Joma 6, 7) durch *διαδοχαί* (Ztschr. Bd. IV S. 119); so interpretirt auch die jerus. Gemara מהו דידכיות קבלין. — קבלא aber ist die wörtliche Uebersetzung von *διαδοχή*; ich finde dasselbe Wort auch in jerus. Joma 2, 1, wo gesagt wird, daß die Priester, welche um die Function, die Asche vom Altare wegzuräumen, concurrirten, כמין קובלים היו עושים [d. h. wohl nichts Anderes als: bildeten eine Art von Wachtposten, standen in Reihen, so daß die Zählung nicht beliebig springen konnte, sondern sich an die feststehende Reihe

halten mußte. Es ist abzuleiten von קָבֵל, entgegen, also: einander gegenüberstehend, correspondirend. G.]

Aus P. 20. Jan.

... Das jüd. Volk hat Großes und Herrliches geleistet und besitzt noch jetzt einen großen Fond von herrlicher Bildung des Geistes nnd des Herzens. ... Ich bin kein Asket, schwärme nicht für Zizith und Erub, bin auch zu sehr Kosmopolit, als daß ich mich für nationale Mützen begeistern könnte, aber die Erhaltung nationaler Tugenden ist etwas Großes, groß namentlich bei den Juden, deren — beinahe möchte ich sagen: urwüchsige — Tugenden die Welt umgestaltet, aber noch nicht durchdrungen haben. Diese großen Tugenden schwinden zum Theil. Der Wohlthätigkeitssinn lebt noch; aber die alte ächte Frömmigkeit des Gemüthes, die alte Sittenreinheit, die unbefleckte Keuschheit drohen zu schwinden ... Giebt es ein Mittel, das alte Nationalgut zu erhalten und zugleich das Gute und Schöne der modernen Zeit dem Volke einzuimpfen? Gewiß ist dieses möglich; aber wo sind die Männer dazu, welche dieses bewerkstelligen könnten? ... Das Geschlecht der Epigonen besteht größtentheils aus heuchlerischen Ignoranten. Dasselbe bringt jämmerliches Zeug in der jüd. Literatur hervor und gebehrdet und spreizt sich dabei so widerwärtig, daß man einen wahren Ekel dagegen empfindet. Mögen darum doch die edlen tüchtigen Männer den Muth nicht sinken lassen, mögen sie ferner die Herrlichkeit des alten Volkes verkünden, ihm die großen Verdienste nicht rauben lassen, die ihm so lange streitig gemacht wurden und ihm noch immer abgesprochen werden. Ihre Worte tragen Früchte, was in jedem Buche und in jeder Abhandlung zu merken ist, welche von den Origines und den mit denselben zusammenhängenden Fragen handeln. Nur ist das Merkwürdige dabei, daß jene Herren Theologen die Ansichten — soweit sie nämlich dieselben capiren — annehmen und dabei doch nicht aufhören zu polemisiren. Ein frappantes Beispiel dieses Verfahrens ist die Abhandlung von Hanne über die Pharisäer in Hilgenfeld's Zeitschrift. Er acceptirt die eine Seite Ihrer Meinung vollkommen — auch Hilgenfeld spricht im Vorbeigehn von demokratischen Pharisäern —, die andere, rein religiöse und ethische Seite der Pharisäer versteht und begreift er nicht und polemisirt daher gegen Sie ...

Ein Wort über בטי״ת bei Hai und in Aruch. Dasselbe wird jetzt meist, indem das Beth als Partikel gefaßt wird, erklärt: arabisch mit Bezug auf بطيحا, טבריא und طى. Mir scheint es jedoch eine Corruption von נבטי״ת zu sein, d. h.: nabatäisch, worunter Hai übrigens auch den zu seiner Zeit noch von den dortigen Juden gesprochenen Dialekt verstanden haben mag, vgl. diese Zeitschrift Bd. II S. 302.

Aus einem Briefe des Hrn. Dr. Zunz, Berlin 29. Jan.

Obgleich Zappert's Schlummerlied schon vor 10 Jahren und Jaffe's Aufsatz über dasselbe (Haupt's Zeitschrift 1867 S. 496—501) vom 6. Februar 1867 bereits gedruckt ist, dürfte mein beifolgender Brief nicht ohne Interesse sein; vielleicht gönnen Sie demselben ein Plätzchen in dem nächsten Hefte Ihrer Zeitschrift:

Aus meinem Briefe an Hrn. Prof. Dr. Jaffé, 4. Februar 1867.

... Zu der Thesis, daß manchem Akademiker jüdische Geschichte und Literatur, wenn ihre Kenntniß aus Schriften von Juden zu haben ist, fremder als baskisch und gleichgültiger als kalmückisch ist, liefert der Bericht über das angeblich altdeutsche Lied, welchen die Akademie in Wien sich hat erstatten lassen, den neuesten Beleg. Abgethane Sachen, z. B. wie Pfaffen und Pöbel mit hebräischen Büchern umgegangen, bedurften höchstens einer Hinweisung auf meine synagogale Poesie S. 18, 30, 31, 37, 43, 46, 49, 52. Daß Mdo. (bei Wilken) nicht Metz sondern Ramern ist, wie Ephraim aus Bonn, der Zeitgenosse R. Jacob Tam's, ausdrücklich meldet, hat man schon vor zehn Jahren in Emek habacha gelesen. Dafür weiß der Berichterstatter anderes das dem jüdischen Alterthum unbekannt ist, z. B. von dem Unterricht im Hebräischen, den im zehnten oder eilften Jahrhundert deutsche Juden Geistlichen ertheilt haben. Die hebräische Sprache war aber in jenen Zeiten und Ländern der nichtjüdischen Bevölkerung völlig unbekannt; dies beweist vor Allem die rückhaltslose Sprache vieler piutischen Stücke, als: das Rahit von Kalonymos, welches Wülfer und Eisenmenger erst wieder aus Handschriften entdeckten, das mächtige התנם לחרפה (Ritus S. 10. 98), viele Hoschana's, Lieder und Selicha's. Wie kommt ein Apostat

dazu, Uebungen an einem heidnischen Liede anzustellen? wie reimen dazu die abgerissenen Worte aus den Proverbien? Wenngleich fremde mythologische Namen schon seit der persischen Epoche in die hebräische Engellehre eingedrungen und man im Mittelalter griechische Götternamen in kabbalistische Schriften eingeschwärzt hat, so ist doch der Versuch dergleichen Namen durch biblische zu erklären erst seit der Neige des 15. Jahrhunderts bekannt, als fremde Literaturen spanischen und italienischen Juden geläufiger wurden. Von Assimilationen wie צפרת (Zappert!) u. drgl. wußte Niemand etwas vor acht oder neunhundert Jahren, eben so wenig als von einer obern Vocalisirung oder von einem alfabetischen Wörterbuche: jene Vocalisirung war im Osten des Chalifenreiches zu Hause und siehet anders aus, als uns hier, wo bekannte Vocalzeichen oben statt unten angebracht sind, vorgemahlt wird. Alfabetische Anordnung von masoretischen oder talmudischen Gegenständen ist erst im neunten, lexikalische von Sprachwurzeln erst im zehnten Jahrhundert und zwar in Persien und Spanien gebräuchlich geworden; ein Deutscher wußte damals von beiden nichts. Die Uebungen in den hebräischen radices verweisen sich demnach sammt ihrem deutschen Texte in das neunzehnte Jahrhundert. . . .

Zunz.

Von Hrn. Dr. Kohler, München 26. Jan.

. . . Was das בשלח in Hiob betrifft, so ist Ihre Erklärung (Ztschr. Bd. V S. 105 f.): unversehens, eine vom Parallelismus schlechterdings geforderte; es könnte noch ein Schritt weiter gegangen werden und wirklich בְּשָׁלַח gelesen werden. Denn fast möchte ich glauben, daß der Chronist für על השל 2 Sam. 6, 7 die volle Form שלח vor sich hatte, da er 1 Chr. 13, 10 על אשר שלח יד daraus machte. Diese Vermuthung wird bestärkt durch die Peschittho, die auch in Sam. übersetzt: על דאושט אידה. — Jedenfalls ist als Sinnesparallele herbeizuziehen Hiob 15, 21, auch 16, 12.

Ich komme ferner auf die in dieser Ztschr. Bd. I S. 120 und Anm. 3, Bd. III S. 80 ff. besprochenen mit Klammern, verkehrten Nun's, versehenen Stellen zurück, in denen dort richtig die Andeutung von Versetzungen gefunden wird. Ein genaueres Eingehn darauf dürfte nicht unfruchtbar sein. Sollte in Num. 10 wirklich

V. 34 hinter V. 36 seine rechte Stelle haben, wie die 70 sie ihm anweisen? Der Zusammenhang spricht dagegen: Das Volk Israel ist V. 29 im Begriff den Sinai zu verlassen, Moscheh fordert den dort wohnenden Verwandten Hobab auf mit ihm zu ziehen, um dem Volke in der Wüste, deren Lagerorte er kennt, Wegweiser zu sein und verspricht ihm dafür Theil am Lande. Sie brechen wirklich auf, die Bundeslade zieht voraus, einen Lagerort ausfindig machend und ihn für das ganze Heer bestimmend. Die Wolke Jahwe's aber, d. h. in der Jahwe selbst ruht (vgl. Exod. 40, 34 f. Levit. 16, 2), ruht über dem Volke bei ihrem Aufbrechen. Da die Lade aufgebrochen war, von den Priestern getragen und von kundigen Führern geleitet, rief Moscheh: Auf, o Jahwe, daß Deine Feinde zerstreut werden, und Deine Hasser fliehen vor Dir. Und wenn sie ruhte, sprach er: שְׁבָה Lasse Dich nieder, o Jahwe, auf die Myriaden der „Tausende" Israel's. Wir haben hier eine recht alterthümlich einfache, vom Uebernatürlichen ferne Darstellung des Zuges. Sie unterscheidet sich auffallend von der Anschauung des späteren Erzählers Exod. 13, 21; 14, 9; 40, 36 und Num. 9, 17 ff. Hiernach zog Jahwe in der Wolkensäule voran und leitete den Zug. Nicht auf Befehl Moscheh's oder eines Anderen, sondern „auf Befehl Gottes" lagerten sie und brachen sie auf! Diesen Widerspruch mußte man heben, und man versuchte das, indem man (vgl. Sifre zu V. 34 und Mechilta zu 13, 21) mehrere Wolken annahm, wovon die eine (oder einen) zum Schutz und die andere zur Leitung dienten. — Schwierig blieb aber doch, daß Moscheh V. 35 die Gottheit in der Wolkenerscheinung zum Aufbruch ermuntern sollte. Man setzte daher V. 34 hinter V. 36, so daß Moscheh's Ruf mehr ein allgemeiner Gebetsausdruck wurde, ohne auf die Gotteserscheinung sich zu beziehen. Und die Wolke Jahwe's ward eine bloß schützende σκιάζουσα wie bedeutsam die LXX einfügen! — Als aber die Massoreten die besser beglaubigte alte Satzstellung wieder zur Geltung brachten, da bezeichnete man doch die Thatsache, daß die Verse einmal versetzt waren.

Dieselben massoretischen Klammern befinden sich nun auch Psalm 107 V. 22 f. und 40. Es ist dies eine Mahnung an Solche, die von Gefahren und Leiden sich gerettet sehen, Jahwe in öffentlicher Versammlung zu preisen. Es sind 4 Klassen von Dankpflichtigen genannt: V. 4—9 die von Wüstengefahren; 10—16

der Gefangenschaft; 17—22 der Krankheit und 23—32 der Meeresgefahr glücklich entgangen sind.

Sie alle haben zum Refrain: „Sie mögen danken Jahwe seine Gnade und seine Wunder an die Menschen". Der Schluß erinnert an die allgemeine göttliche Weltordnung, die die Geschicke der Menschen nach ihren guten oder bösen Thaten gut oder schlimm gestaltet. Bei den 3 ersten Klassen schien nun, nach dieser recht äußerlichen Auffassung einer göttlichen Vergeltung der Grund der Leiden, aus denen sie gerettet wurden, selbst hinlänglich gegeben. V. 11 und 17 ist von den Sünden, durch die sie sich verschuldet haben, deutlich die Rede und V. 4 handelt von denen, die an dem allgemein verschuldeten Strafgericht Gottes gegen Israel noch zu tragen haben, V. 2 und 3 und jetzt noch in der Wüste, wohin sie geflüchtet, umherirren. Was aber haben die Meerfahrer verschuldet, daß V. 25 Jahwe spricht, daß ein Sturm sich erhebe gegen sie? Man holte die Antwort aus dem folgenden und wollte wirklich V. 40 „Der da ausschüttet Verachtung gegen die Tyrannen und sie irreleitet auf unwegsamer Oede" — תֹּהוּ wurde oftmals mit תְּהוֹם erklärt! — vor V. 22 einfügen. Daß dies wirklich geschah, beweisen die massoretischen Klammern an beiden Stellen. Die spätere Massorah kehrte zum Richtigeren zurück, aber sie beging dabei den Fehler, V. 40, anstatt vor V. 39, hinter diesen zu setzen. —

Ob nun noch mehr solche Umstellungen vorgekommen sind? Die Massora hat sie nicht notirt. Aber die Annahme derselben ist unbedenklich. Wir führen eine solche an, die unserem Dafürhalten nach, Numeri Cap. 20, bei der Erzählung vom „Haderwasser" vorliegt. Die Gemeinde hatte sich um Moscheh und Ahron versammelt, um sich über die Wassernoth zu beschweren 2—5. In der ersten Hitze über das unausgesetzte Murren versammelt Moscheh und Ahron V. 10 das Volk vor den sie umgebenden Felsen und ruft ihnen zu: Hört doch, ihr Widerspenstigen, sollen wir denn von diesem Felsen da Euch Wasser hervorbringen? Da spricht — V. 12 — Jahwe zu Moscheh und Ahron: Weil Ihr nicht Vertrauen faßtet zu mir mich vor den Kindern Israel zu heiligen, sollt ihr diese Versammlung nicht in das verheißene Land bringen. Da ging Moscheh und Ahron — V. 6 — von der Versammlung weg an den Eingang des Stiftszeltes und sie fielen nieder und die Gottesherrlichkeit erschien ihnen. Und an Moscheh erging nun der

Befehl seinen Stab zu nehmen und er und sein Bruder Ahron sollten schlagen auf den Felsen — dies bedeutet sicherlich dahier וְדִבַּרְתֶּם -- vgl. J. Esr. und ebenso findet sich דִּבֶּר אֶל in der Bedeutung schlagen Psalm 2, 5 — damit er sein Wasser gebe. Und Moscheh that wie ihm befohlen V. 9 und schlug zweimal auf den Felsen, so daß viel Wasser floß für die Gemeinde und das Vieh. Und so wurde doch der Name Jahwe's noch geheiligt V. 13, daher der Name מריבת קדש. —

Diese Erklärung der sonst dunklen Stelle hat nicht blos ihre Berechtigung in sich; sie wird auch durch Ψ. 106, 32 u. 33, die auf der unsren fußt, bestätigt, wenn es heißt: Und sie erzürnten ihn am Haderwasser und es geschah Moscheh selbst Leid um ihretwillen, denn sie erbitterten sein Gemüth, daß er mit der Lippe Unbedachtes aussprach. Vom unberechtigten Schlagen ist hier also keine Rede! — Warum aber eine solche Umstellung vorgenommen wurde, ist nunmehr leicht zu erkennen.

Von Hrn. Rabb. Dr. Grünebaum, Landau 30. Jan.

Zu der Erklärung von בר נשא (Ztschr. Bd. V S. 110) mache ich aufmerksam auf Sabb. 23 b, wo Raschi beide Erklärungen hat (אביו, חמיו), Jakob Tham den Ausdruck auf den verstorbenen Vater beschränkt, Simon b. Abraham aus Sens aber den Ausdruck auch beim Leben des Vaters vom Manne anwendbar betrachtet, gestützt auf Sabb. 156, a. wo er auch bei Lebzeiten des Vaters dafür gebraucht werde. Auch Raschi erklärt in letzterer Stelle die Worte דבי נשי' mit אביו ובי', wie in B. Bathr. 12, b. Jedoch könnten Sabb. 156, a. die Heerden des Schwiegervaters gemeint sein. Auch Beza 29, b ist davon die Rede, was die Frau im Hause ihres Vaters geschn. Die Bedeutung scheint demnach immer das Haus der Frau, ihr Vaterhaus zu sein. [Dieselbe Bedeutung hat das Wort auch in der Erzählung Schabbath 116, b; es dürfte demnach feststehn, daß der Thalmud das Wort durchgehends, oder doch meistens, blos vom Vaterhause der Frau gebraucht. G.]

Meine Sittenlehre des Judenthums rc. hat in dem pfälzischen ultramontanen Lager ungeheuer gezündet. Ihr Organ: „Der christliche Pilger" ist mit wahrer Berserkerwuth darüber hergefallen.

Natürlich: die drei Tendenzen des Buches 1) die Versöhnung der Bekenntnisse, 2) die Verderblichkeit des herrschenden Priesterthums, 3) die Anerkennung einer geschichtlichen Entwickelung auch auf religiösem Gebiete, mußten ihnen ans Leben greifen. [Interessant ist auch zu beobachten, wie sich der „gläubige" Protestantismus zu dieser Schrift verhält. Meßner's „Neue Evangelische Kirchen-Zeitung", die Repräsentatin preußischer officieller (oberkirchenräthlicher) Theologie, bemerkt (Nr. 51 v. J. S. 816), nachdem sie in einigen höchst mageren Zeilen ein Referat zu geben den Anschein genommen, dann am Schlusse: „Sollte der Verfasser mit dieser Schrift wirklich, wie er wünscht, Convertiten machen, so kann er dessen wenigstens gewiß sein, daß diese zuvor keine Christen nach ihrer Denkart waren, aber nicht minder auch dessen, daß sie durch ihn keine wahren Juden geworden sind." Dieses an sich so flache nichtssagende Gerede offenbart Eines doch ganz klar: diese Theologie kennt keine reinen wissenschaftlichen Zwecke, ihr ist der heilige Drang nach objectiver Erkenntniß der Wahrheit, nach deren Aneignung und Klarstellung fremd; sie hat in all ihrem eignen Thun nur den einen Zielpunkt vor Augen: wie macht man Convertiten? wie verschafft man sich Parteigenossen? wie beugt man die Geister unter seine kirchliche Herrschaft? Daher sieht sie auch in Anderer Thun nur diesen Beweggrund und beruhigt sie sich mit dem stolzen Gefühle, ihre Herrschaft könne durch solches Vorgehn nicht erschüttert werden. Dem Judenthume gegenüber, dem der Propagandismus fremd ist, kann sie in dieser Beziehung sehr sorglos sein; aber seine Wahrheit zu vertreten, immer tiefer zu erfassen und weithin zugänglich zu machen, wird es darum doch nicht ermatten, und in der Pflege wahrer Wissenschaft wird es der selbstsichern Gedankenfaulheit den Geistesboden, den sie so breit einzunehmen sich anmaßt, allmälig entziehen. Mag die Richtung dann noch eine längere Zeit weiter durch ihre Gewaltmittelchen ihr Dasein fristen, eine bewegende gesunde geistige Kraft zu sein hat sie schon aufgehört, und sie wird immer mehr zur leeren Aeußerlichkeit herabsinken. G.]

Von Hrn. Dr. Derenburg, Paris 5. Febr.

... Es wird mir erzählt, daß man bei den Ausgrabungen, die jetzt in Jerusalem unter englischem Einflusse vorgenommen wer-

den, das Thal zwischen der „Stadt David's" und dem Tempelberg gefunden, daß der Schutt, welcher es deckt, mehr als 40 Fuß hoch ist, und daß die Mauern der Terrasse, die zum Tempel führte, eben so tief hinabgehn. Man soll auch Spuren der Brücke entdeckt haben, die von der Stadt zum Tempel führte, und es soll bereits eine Broschüre in dieser Hinsicht erschienen sein. Dieses Tyropäon, von dem blos Josephus spricht, ist für mich ein Räthsel. Es ist nirgends die Rede von Käsefabrikanten in Jerusalem; scheint es doch verboten gewesen zu sein, in der Stadt Viehzucht zu treiben, und war die Gegend von Jerusalem wenig dazu geeignet, Weideplätze und Triften für das Vieh zu liefern. Der Name גבינה ist selten, und גַּבָּן, wie man einen Käsemacher nennen sollte, existirt nicht. Ich gestehe, wenn Josephus sich des Wortes *τυροποιον* statt des Thales *τῶν τυροποιῶν* bediente, so würde ich glauben, das tiefe Thal habe vielleicht תורפה geheißen und sei von dem gräcisirenden Geschichtschreiber in *τυροπ* mit griechischer Endung *οιον* verwandelt worden. Das תורפה ließe sich erklären und könnte vielleicht ein Seitenstück zum Thofeth im Hinnomthale abgeben.

Die Bemerkungen Kohler's (Segen Jakob's S. 82 f.) über איתן veranlassen mich zu folgendem Nachtrage über die Worte der Mischnah Sotah 9, 5: איתן כמשמעו קשה אעפ״י שאינו איתן כשר. Die zwei abweichenden Meinungen, welche in der Baraitha (bab. Gem. 46 a b) über איתן angegeben werden, stellen zugleich zwei verschiedene Erklärungen der Mischnah dar. Die Einen, welche איתן mit ישן wiedergeben (ganz im Einklange mit den Griechen, welche das phönizische *Ἰταν* durch *ἀρχαιός* deuten), halten bei כמשמעו ein und übersetzen: Etan hat seinen natürlichen Sinn (alt); ist das Erdreich hart ohne alt zu sein, so ist Dies auch gut. Die Andern übersetzen: Etan hat seinen natürlichen Sinn: hart; ist aber auch das Erdreich nicht hart, so ist es auch gut. In der Mechiltha zu Exod. 14, 21 muß nicht, wie Kohler meint, קשה in קדם, sondern in ישן corrigirt werden. Diese Bemerkung wird übrigens im Augenblicke in meiner dritten Note épigraphique gedruckt. [Die jerus. Gem. z. St. kennt jedenfalls nur eine Deutung in der Mischnah; bei ihr heißt es: איתן כשמועו קשה איתן מושבך ושים בסלע קינך אף על פי שאין איתן כשר. Ueber die zwei verschiedenen Auff ssungen des Wortes bei den Alten vgl. Urschrift S. 464 f. und diese Ztschr. Bd. I S. 53. G.]

Von Hrn. Dr. Zunz, Berlin 16. Febr.

... Dr. Levy hat mich in der deutsch-morgenl. Ztschr. Bd. 21 S. 157 zu schnell corrigirt: Vermuthlich fehlen der dortigen Inschrift 16 oder 17 hundert Jahre, vielleicht noch mehr; der Styl verweist dieselbe in das 15. oder 16. Säculum; vielleicht ist שנת in שרת = 900 zu emendiren.

Von Hrn. Dr. Trieber, Göttingen 1. März.

... Man weiß bisher Nichts mit den Voluten beim ionischen Capitäl anzufangen; die Einen leiten sie von den Schnecken her. Aber man sieht nicht ein, wieso Schnecken mit einem Male eine solche Wichtigkeit haben sollen. Nun ist freilich von competenten Gelehrten schon oft die Meinung ausgesprochen worden, daß sie wohl aus dem Oriente stammten. Mir scheint nun die Sache so zusammenzuhängen: Bekanntlich finden sich an den Ecken der Geräthschaften im Orient Hornverzierungen, so daß im Hebräischen die Ecke geradezu קֶרֶן heißt. Die Sache aber geht noch weiter. Denn das אַיִל der Bibel entspricht vollkommen dem *κριός* (der sogenannten Schneckenvolute nach Hesych. s. v.). Aquila übersetzt איל auch bekanntlich mit *κρίωμα*, was dasselbe wie *κριός* bedeutet. Die Verzierung der Säule findet also durch ein Widderhorn statt, wie sie sich noch heute auf lycischen Grabdenkmälern an den Pfosten findet. Nun ist eine Säule ja nur aus dem Pfosten entstanden, dem man oben einen Schmuck, in diesem Falle einen Hornschmuck angesetzt hatte. Es ist also Nichts natürlicher als die ionische Säule aus dem איל der Semiten herzuleiten. Spät genug taucht diese Säulenform ja auch in Griechenland auf. Prof. Wieseler billigt diese Ansicht.

Von Hrn. Dr. Steinschneider, Berlin 26. Febr.

... In Ihrem Referat über Haneberg (Bd. V S. 122 ff.) haben Sie Einiges aufgenommen, was auf Mißverständniß beruht; ich habe ihm selbst vor einem Jahre einige Bemerkungen geschickt, die er wohl noch benutzen wird. Er verschiebt u. A. die Bemerkung der lauteren Brüder über das voreilige Studium der Theologie;

يَخُوضُون (S. 92, Ztschr. a. a. O. S. 125 unten) ist nicht „waten", sondern tauchen, eine Realparallele zu Kusari V, 2. „Physik" ist durchaus nicht Hauptzweck der lauteren Brüder. — Benjamin b. Elia und Elia b. Sabb. b. Eliezer (vgl. das. S. 192) habe ich noch in andern HSS. gefunden; weder bei Benjamin noch bei Elia selbst finde ich bis jetzt בֹּאדֹ, aber einmal בֹּאדֹ, was dort בן אדרני דודי heißen muß und sonst wohl בן אדרני bedeutet. — Daß Leo Modena den Montalto in Ari nohem meine, habe ich Kayserling (Sephardim S. 346, Geschichte I 146) mitgetheilt, ehe ich es aus der Oxforder HS. gefunden, was zur Ergänzung von Ztschr. V, 184 dienen mag.

Notiz.

Wolff: Berichtigungen nach dem Arabischen des Maimonides.

(Schluß.)

26. מן כרה אלארץ (P. M. 156, Z. 14) „im Erdkreise" ist auffallenderweise mit: מבהר הארץ übersetzt. [l. מכדור G.]

27. וסעאדתנא בה (P. M. 158, Z. 12) ist ungenau durch: והצלחתנו עמו wiedergegeben; es soll hier das durch ihn (den Messias) genossene Glück ausgedrückt werden.

28. ונחוהא הו אלסעי (P. M. 161, Z. 7, wo הו Druckfehler ist) „und nach ihr (der zukünftigen Welt) sei das Streben" bei J. T. mit ולעומתן הוא השתדלות übersetzt. Das ן ist wahrscheinlich ein Druckfehler st. ו, aber das Wort selbst ist hier ganz unpassend.

29. ולו קדרנא ארתפאע וגודה לבטל וגוד כל מוגוד (P. M. 165, Z. 3) „wenn wir seine (Gottes) Existenz aufzuheben vermöchten, (oder — wenn wir قدر in der Bedeut.: existimavit putavit nehmen, wie es auch Pococke thut — „wenn wir das Aufheben seiner Existenz annähmen", seine Existenz als aufgehoben uns dächten) dann würde sicherlich die Existenz alles Seienden (damit) aufhören." Ibn T. übersetzt: ואל יעלה על לב העדר מציאותו was natürlich einen ganz andern Sinn giebt. — Das darauf folgende: ולם יבק מסתקל בוגודה ist sehr ungenau durch: ולא נשאר נמצא שיתקיים מציאותו; der eigentliche Sinn: „und es würde

nichts durch sein (eigenes) Sein selbstständig Existirendes übrig bleiben" geht dadurch im Wesentlichen verloren. מסתקל (Part. d. X. F. von قلّ) hat bei den Scholastikern die Bedeutung: selbstständig seiend, sowie auch اسْتِقْلَال Selbstständigkeit bedeutet.

30. Die Worte in der Mitte der Uebersetzung des ersten Glaubensartikels: ואין האחדות והאדנות אלא לו לבד הש״י שמ״ו sind ein Zusatz J. T.s.

31. In dem fünften Glaubensartikel heißt es bei Ibn Tibbon: אלא לו לבדו הש״י, was auch, ohne daß man das Original vergleicht, als unpassend erscheint. In diesem heißt es aber ganz anders, nämlich אלא חבה תעאלי („Liebe zu ihm, dem Hocherhabenen"), wobei es freilich auffallend ist, daß Maim. diese „Liebe" nicht als eine freie Regung ansieht, sondern sie gerade als ihren Gegensatz hinstellt.

32. In dem siebenten Glaubensartikel sagt Maim. hinsichtlich des Unterschiedes, der zwischen der prophetischen Begabung Moses und der der andern Propheten obwalte, daß wohl bisweilen einer dieser Propheten, wenn man ihn aufforderte das ihm Geoffenbarte mitzutheilen, dies erst nach mehreren Tagen oder Monaten thun könne oder überhaupt keinerlei Kunde davon habe (וקד יטלב מן אלנבי אן יכבר בוחי פיבקי חתי ינבי בה בעד איאם או בעד אשהר או לא יעלם בה בוגה). Bei J. T. lautet dies aber folgendermaßen: ויבקש מן הבורא הש״י שיודיע לו הדבר בנבואה......... או שלא יודיעו בשום פנים.

33. Zu dem achten Glaubensartikel (P. M. 174, Z. 4) heißt es bei Maimonides: ואנמא צאר מנשה [ענדהם אשד כפר ונאפק מן כל כאפר לטנתה אן פי אלתורה לב וקשר]. Die Uebersetzung J. T's. giebt die Worte, die wir hier eingeklammert, richtig wieder, dagegen hat sie für ואנמא צאר מנשה die Worte: וזה שאומר שכמ״ו אלו הפסוקים והספורים משה ספרם מדעתו; von Manasses Ungläubigkeit (vgl. Synhedr. 99 b, More III, 50, bei Munk S. 425 der Uebersetzung), die Maim. hier besonders hervorhebt, ist also nicht die Rede. Diese vollständige Abweichung vom Original scheint uns bei einem im Ganzen doch so tüchtigen Uebersetzer, wie J. T. nicht im Mangel an Verständniß der arabischen Worte, sondern nur darin liegen zu können, daß er anders gelesen. Es wäre darum interessant, wenn Jemand, der Gelegenheit hat, die Stelle in Hand=

schriften nachzusehen, darüber in diesen Blättern Mittheilung machen würde. Möglich ist freilich auch, daß ein leichtfertiger Abschreiber der Uebersetzung die Schuld an dieser Abweichung trägt.

34. Der neunte Glaubensartikel hat in der Ibn Tibbon'schen Uebersetzung in seinem wesentlichsten Theile eine ganz unrichtige Fassung erhalten. Maimonides Worte lauten: אלנסך ודלך אן הדה שריעה משה לא תנסך ולא תאתי שריעה מן קבל אללה גירהא ([über] die Abschaffung, d. h. daß dies Gesetz Moses nicht abgeschafft (aufgehoben) werden und daß nicht ein anderes, von Gott gegebenes Gesetz an seine Stelle treten werde. Ibn T. nahm نسخ nicht in der Bedeutung abolevit, abrogavit legem, sondern in der descripsit librum und übersetzt daher: העתק und damit hängt die ganze falsche Auffassung des Satzes zusammen. Es ist merkwürdig, wie trotzdem der Gedanke Maimuni's sowohl in יגדל als auch in אני מאמין richtig ausgedrückt ist.

35. Die Schlußworte des elften Artikels lauten im Original: דליל עלי תחציל אלטאיע ואלעאצי ליגאזי הדא ויעאקב הדא („dies ist ein Beweis für das, was dem (dem göttlichen Willen) Gehorsamen und dem Ungehorsamen zu Theil werden, daß nämlich jener belohnt und dieser bestraft werden wird"). Dafür hat J. T. ראיה שיודע העובר והחוטא לתת שכר לזה ולענש לזה. Hier ist החוטא jedenfalls ein Druckfehler, oder Fehler des Abschreibers; wie J. T. aber zu dem יודע kommt, ist unbegreiflich.*)

36. In dem zwölften Artikel hat J. T.: [ושיאמין] שיהיה לו יתרון ומעלה וכבוד על כל המלכים שהיו מעולם; das Arabische lautet dagegen: [ואן יעתקד] פיה מן אלתעטים ואלמחבה ואלדעא לה (daß ihm die Ehrenbezeugungen, die Liebe und die Lobpreisung zukommen werden, wie alle Propheten, von Moses bis Maleachi sie verkündigt haben). Ob אלדעא hier freier mit Lobpreisungen oder genauer mit Anrufungen im Gebete zu übersetzen sei, hängt davon ab, ob man dem Maimuni den Gedanken zuschreiben könne, daß man den Messias im Gebete anrufe oder gar zu ihm bete. Mir scheint das nicht möglich und darum würde ich die freiere Uebersetzung hier vorziehen. Wo fände sich auch eine Stelle bei den Propheten, auf die Maimuni sich ja hier ausdrücklich bezieht, die zu einem solchen Gedanken hätte Veranlassung geben können? —

---

*) Für העובר l. העובד G.

Diese Bemerkungen, zu denen noch manche andere, aber weniger wichtige Puncte betreffende hinzugefügt werden könnten, mögen genügen, die Nothwendigkeit der Vergleichung des arabischen Originals — wo es vorhanden ist — darzuthun, wenn ein klares Bild der Ideen unseres Maimuni gewonnen werden soll.[1])

Gothenburg, den 15. März 1867. Wolff.

---

1) In welchem Grade sich selbst tüchtige Gelehrte daran gewöhnt haben, sich an den Text der hebräischen Uebersetzung zu halten, auch wo das Original zur Hand liegt, habe ich selbst hinsichtlich meiner Ausgabe der „acht Capitel" erfahren und es sei mir gestattet, bei dieser Gelegenheit mit einigen Worten darauf einzugehen. Die „Illustrirten Monatshefte" brachten im December 1865 eine sehr gründliche und zugleich wohlwollend geschriebene Anzeige der „acht Capitel" aus der Feder des Herrn Dr. Duschak. Da rügt Herr D., daß ich S. 7 בנת הטאתם mit Sophistereien übersetzt; ich habe ja aber nicht die -, sondern מגאלטתהם zu übersetzen gehabt, was freilich nicht geradezu: Sophistereien heißt, aber dort ganz gut so genommen werden konnte. — Herr Dr. D. findet es ferner „räthselhaft", daß die Ueberschrift des 2. Capitels (S. 9) lautet: von den gesetzwidrigen Thätigkeiten der Seele, da בעניני und das arab. פי מעאצי קוי das nicht bedeute. Das Hebräische bedeutet dies allerdings nicht, gegen die Uebersetzung des Arabischen läßt sich aber, wie wir uns überzeugt halten, nichts einwenden. — Die Uebersetzung S 11 „Enthaltsamkeit" findet Herr Dr. D. nicht genau, besser sei Tibbons, welcher beigefügt: Jirat chet: ألزهّد heißt aber abstinentia (a rebus illicitis). — Ferner soll es nach seiner Meinung S. 22 heißen: Wüsten und Gebirge statt Höhlen. Ibn T. hat allerdings: במדברות im Arabischen aber steht الكهوف, was nichts Anderes als Höhlen bedentet. — Die Uebersetzung: welche sich durch Schwüre und Gelübde Fesseln anlegen (S. 29) wird deshalb gerügt, weil אסורים nicht Fesseln, sondern Verbote heißen. Es sollte ja aber nicht Ibn Tibbons Uebersetzung, sondern das arabische Original wiedergegeben werden, ילזמון אנפסהם hat nur so übersetzt werden können. [Zum Schlusse dieser Berichtigungen möge noch die Bemerkung hinzugefügt werden, daß sie allerdings die in unsern Ausgaben des Mischnah-Commentars aufgenommene Uebersetzung berühren, aber zum geringsten Theile Samuel Thibbon treffen, denn dieselbe rührt nicht von Thibbon her. Auch dessen Uebersetzung ist jedoch bei Abarbanel im Rosch Amanah gedruckt und ist von den meisten dieser Irrthümer frei. Wenn der Name Manasses (N. 33) auch von Thibbon zurückgelassen worden, so ist dies wohl mit Rücksicht auf die Geschichte Sanhedr. 102 b geschehen. G.]

Abhandlungen.

I. Rumänien. Eine offene Anklage.

Ein Schrei tiefer sittlicher Entrüstung müßte durch ganz Europa erzittern über den schmachvollen Frevel, den ein Volk mit grausamem Hohne unter dem Deckmantel der Civilisation, im Namen des Christenthums nun schon geraume Zeit begeht. In Rumänien wird mit raffinirter Bosheit gegen die Juden, auch gegen diejenigen, welche gar keine andere Heimath haben, dort geboren sind, als gegen Fremde verfahren, Metzeleien und Bedrückungen aller Art erscheinen jenen Barbaren gegen Fremde gestattet, Verfolgung und Vertreibung der Juden ist Endziel aller ihrer Bestrebungen, und alles Dies geschieht unter dem Vorwande, die rumänische Nationalität, ein zwieschlächtig Kind zweifelhaften Ursprungs, rein und unverfälscht zu erhalten, mit dem Vorgeben, höhere christliche Sittlichkeit gegen jüdische — Verworfenheit zu wahren. Wenn das der Kern der rumänischen Nationalität ist, dann ist sie die wilde blutgierige Feindin alles Menschthums, das Urtheil der Geschichte ist über sie gesprochen, sie wird den verdienten Untergang finden. Wenn das wirklich der Inhalt christlicher Sittlichkeit wäre, dann wäre wahrlich der Ausspruch nicht ungerechtfertigt: Wie der Zorn eures Gottes nur durch das Blut seines eingebornen Sohnes gestillt werden konnte, so verlangt auch euer Zorn Blut, ohne davon gesättigt zu werden.

Mit den schlechtesten Abfällen aus der Schmutzküche einer deutschen Schandliteratur mästen sich die dortigen Machthaber; denn von ihnen, von „Staatsmännern," von den weisen Lenkern des Staates und den Gesetzgebern gehn jene Gemeinheiten eines systematischen Vernichtungskampfes gegen die Juden aus. Eine in

Hamburg 1862 anonym erschienene (dem verrufenen Marr zugeschriebene) Schrift: Die Juden und der deutsche Staat, an der man in Deutschland mit verdienter schweigender Verachtung vorübergegangen, ist dort zum fünften Evangelium erhoben worden, aus dem die giftige Presse ihre Weisheit schöpft. Die brutalen Ausbrüche, welche bisher bald in Abrede gestellt, bald desavouirt worden, wollen sich nunmehr in gesetzliche Rechtsformen kleiden, und es wäre endlich Zeit, daß das gebildete Europa jenem Barbarenthum ein mächtiges Halt! zurufe.

Ein geachtetes rumänisches Wochenblatt, l'écho Danubien, berichtet in seiner Nummer vom 6. d. Folgendes: „Wir erfahren, daß nächstens ein Gesetzentwurf zur Modificirung des Gemeindegesetzes vorgelegt werden wird. Nach demselben würde der Maere mit der unbeschränkten und absoluten Macht bekleidet, aus den städtischen oder ländlichen Gemeinden jeden ihm mißliebigen Fremden auszutreiben. Diese Modification verbirgt die Absicht, jene religiösen Secten auf geschickte Weise zu verfolgen, welche seit einem Jahre der Gegenstand der schmählichsten Behandlung geworden. Sichtbar hat sich demnach der religiöse Haß, Dank den neueren Aufregungen, so tief eingewurzelt, daß er wahrhaft gefährlich zu werden und selbst die Gesetze der Menschlichkeit und die internationalen Verträge anzugreifen beginnt. Dieser Haß kennt nicht die Gränzen der Billigkeit, nicht die Schranken der Schicklichkeit, und es ist sehr zu befürchten, er möchte das alte Sprichwort bewähren: Wer andern eine Grube gräbt, dürfte zuerst selbst hineinfallen. — Von überall verstoßen und verjagt, werden die Israeliten von dem Lande, in dem sie geboren sind, nicht nur wie Kinder der Fremde behandelt, sondern sie werden auch gezwungen, Verfolgungen, Quälereien, Rohheiten zu erdulden, welche Alles übersteigen, was die Einbildungskraft der tödtlichsten Feinde fassen kann." Der Artikel fährt dann fort mit dem bündigen Nachweise, wie falsch die Angaben sind, welche der Polizeipräsident Pascu theilweise zur Ableugnung theilweise zur Rechtfertigung der Metzeleien in Berlad beibringt.

Ein zweiter Artikel in derselben Nummer weiß wieder ein anderes Pröbchen jener raffinirten Bosheit zu berichten. „Der Geist der Verfolgung, welcher sich aller Werkzeuge unserer Regierung bemächtigt hat, beginnt sich überall aufs Unbarmherzigste zu offenbaren. Der Kriegsminister, begierig den Schritten seines würdigen Collegen von den öffentlichen Arbeiten zu folgen, hat sich zu decre=

tiren beeilt (Moniteur vom 20. Febr. a. St.), daß kein Fremder zur Bewerbung für Licitationen in seinem Departement zugelassen werden solle. Unter dem „Fremden" soll hier selbstverständlich der eingeborene Israelit verstanden werden. Die Welt wird mit Recht erstaunt sein, eine Verwaltung zu sehen, welche das System der Ausschließung verehrt zum Nachtheil ihrer eigenen Finanzen, die schon fast ganz zerrüttet sind. Wir können diese kopflose Maßregel nur bezeichnen als gänzliches Mißverständniß, verkehrte Anwendung der schauderhaft ausschweifenden Nationalitäts-Empfindungen, oder richtiger: es ist die Dummheit, die dem Mangel an aller Erfahrung die Hand reicht."

Es wird uns nun nicht wundern, wenn wir an der Spitze des Blattes einen mit Trauerrand umgebenen Artikel erblicken, der überschrieben ist: Aufruf an die Israeliten Rumäniens, und der folgendermaßen lautet: „Angesichts der schauerlichen Verfolgungen, deren Opfer die Israeliten gegenwärtig in diesem Lande sind, bitten wir sie dringend, die jährliche Wiederkehr des Falles des alten Haman (das Purimfest), welches kommenden Sonntag den (25. Febr.) 8. März Statt finden soll, nicht zu feiern. Nach unserer Meinung muß die Feier dieses fröhlichen Festes verschoben werden, bis es Gotte gefallen wird, die neueren Hamans, Jon Bratiano und Genossen, die grausamen Unterdrücker, welche so viele Thränen haben fließen machen, zu besseren Gesinnungen zu bekehren."

Schmach und Schande einer Regierung, die solche Seufzer, solchen Aufschrei der Verzweiflung erpreßt! Schmach und Schande unserer Zeit, daß sie einem nur von der Gunst Europa's sich erhaltenden Staate zweifelhafter Existenz diesen Mißbrauch usurpirter Gewalt gestattet! Schmach und Schande jener angeblichen Vorhut des Christenthums gegen die Obmacht des Islam! Schmach und Schande würde aber auch uns treffen, wenn wir nicht unablässig unsere Stimme erheben, Bitten, Forderungen bei den Machthabern, an den Thronen und bei den weitgebietenden Staatsmännern vorbringen wollten. Auf, ihr Abgeordnete des Volkes, ehret die humanen Gesinnungen, die euch unbehindert von euerm jüdischen Bekenntnisse erwählt haben, indem ihr auch dieses Bekenntniß nicht verberget und auf die Verwendung der mächtigen und gebildeten Staaten, in denen ihr lebet, dringet! Auf, ihr Gemeinden Israel's aller Orten, habet ein Herz für die gequälten und mißhandelten Brüder in der Ferne, die noch unter der Folter des Mittelalters

leben, einer Folter, deren Qualen noch erhöht werden, indem sie höhnisch mit dem Firniß moderner Bildung umkleidet wird.

Unter allen Gemeinden Deutschland's hat wohl Berlin zunächst die Aufgabe, in dieser heiligen Sache voranzugehn, und ich zweifle nicht, daß sie, dazu angeregt, dieselbe in die Hand nehmen wird. Zu einer solchen Anregung hielt ich mich verpflichtet, und so richtete ich ein Schreiben an den Vorstand der dortigen Synagogen-Gemeinde, das ich hier folgen lasse:

Wohllöbl. Vorstand!

Der Nothschrei unsrer Glaubensbrüder aus Rumänien wird immer lauter, dringender, verzweifelter. Der bisherige Ausbruch roher Leidenschaft will sich nunmehr zum grausamen Gesetze verfestigen; die Willkür soll sich in Rechtsformen kleiden. Ein Volksstamm feiert die Orgien seiner Barbarei, indem er sie für Civilisation, für Pflege der Nationalität ausgiebt; er wird aufgestachelt von denen, die sich ihrer Bildung, ihres Freiheitssinnes rühmen, die leitenden Ideen der neueren Zeit werden in den wirren Köpfen dieser Halbbarbaren zu Brandfackeln. Geleitet wird diese wilde Gährung, man weiß nicht ob sie gedrängt werden, ob sie drängen, von den Staatsmännern, von der Regierung, und so wird ein wahrer Vertilgungskampf gegen die dort zahlreich weilenden, dort gebornen Juden geführt. Die geistigen Waffen, die unsre dortigen Glaubensbrüder mit Eifer und Geschick führen, reichen der Leidenschaft gegenüber nicht aus; diesen Halbwilden, die mit solchen Ausschweifungen in die Reihe der gebildeten Staaten Europa's eintreten wollen, muß von diesen der Zaum angelegt werden, sie müssen der rohen Gewalt wehren und es sie fühlen lassen, daß maßlose Ansprüche nicht zur Selbstständigkeit berechtigen, sondern wahre Humanität.

Der Fürst des rumänischen Volkes ist ein Deutscher, ein Hohenzoller, ein Glied des preußischen Königstammes. Preußen, der norddeutsche Bund, darf es nicht dulden, daß auch nur der Schein einer solchen tief entwürdigenden Schmach auf diesem Fürsten ruhe. Für die erweiterte Machtstellung Preußens, Norddeutschland's hat das Volk sein Blut hergegeben, seinen Wohlstand geopfert, es bringt täglich neue Opfer dafür; es ist die Pflicht Preußens, des norddeutschen Bundes, nun seine befestigte Macht in die Wagschale zu legen, wo es gilt Menschlichkeit zu vertreten, seine Stimme, die

nun nicht überhört wird, laut und eindringlich zu erheben. Zumal da der Fürst Fleisch von seinem Fleische ist, zumal da Preußen als eng verbündet mit Rußland gilt und dieses als der unmittelbare oder mittelbare Anschürer aller Aufregungen in den Ostländern betrachtet wird.

Unsere, der Juden, Aufgabe aber ist es, unabläßig für die Glaubensgenossen einzutreten, die Männer der Macht anzugehn, sie an ihre Pflicht zu mahnen. Wir fühlen uns voll als Deutsche, aber unser Herz hört nicht auf, für die jüdischen Glaubensbrüder aller Länder warm zu schlagen. Die sogenannten christlichen Staaten erhalten die Welt in beständiger Unruhe, indem sie die Sache der Christen im fernen Orient wirklich oder angeblich zu der ihrigen machen, und wir sollten uns scheuen, die „Stimme Jakob's" zu erheben, wenn die Grausamkeit mit dem Glücke und dem Frieden unserer Glaubensbrüder ein frevelhaftes Spiel treibt? Es war ein Majestätsbrief Israels zu allen Zeiten, dem Bedrückten ein Mund zu sein; lösen wir dieses Ehrensiegel nicht von unserer Gegenwart!

Die Gemeinde Berlin nimmt die schöne Stellung ein, daß ihr die Initiative in dieser Sache der Menschheit gebührt, und eine Eingabe an Se. Maj. den König oder an den Bundeskanzler wird, wenn sie als Circular an sämmtliche Gemeinden des norddeutschen Bundes ergeht, von ihnen allen willig unterzeichnet werden. Fragen wir nicht nach dem Erfolge! Was im Dienste der Gerechtigkeit unternommen wird, ist gebieterische Pflicht ohne Rücksicht auf den Ausgang. Das ernste Zeugniß unserer Gesinnung wird, kann auch nicht erfolglos sein; schon die Ermuthigung, die wir den fernen gepeinigten Glaubensbrüdern darreichen, die Theilnahme, deren Ausdruck sie empfangen, errettet sie aus der Verzweiflung, vom Untergange.

Nur dieses Wort der Anregung konnte ich nicht unterdrücken und überlasse ich es vertrauensvoll Ihrer Einsicht und Ihrer Thatkraft, das Nöthige und Zweckmäßige zu veranlassen.

Auch an den Vorstand der hiesigen israelitischen Gemeinde richtete ich die Aufforderung in folgenden Worten:

Einem wohllöbl. Vorstande

beehre ich mich, Abschrift der einliegenden an den Vorstand der Berliner Synagogengemeinde gerichteten Vorstellung hiermit zu überreichen. Die Gemeinde Frankfurt nimmt eine Stellung ein,

die es ihr gleichfalls zur Pflicht macht, bei Ereignissen, wie diejenigen in Rumänien sind, nicht eine an sie ergehende Aufforderung abzuwarten, sondern selbstständig mit einzugreifen. Beweisen wir, daß die Zeitverhältnisse es nicht vermocht haben uns herniederzudrücken, daß wir auf der Höhe unserer Aufgabe verharren. — —

Die Männer des Geistes mögen aber gleichfalls ihrer Pflicht eingedenk sein. Das Wort ist doch eine Macht, die nicht ungestraft verspottet wird. Ermüden wir nicht, das heuchlerische Coquettiren mit nationaler Selbstständigkeit, mit sittlicher Strenge in seiner ganzen nackten Lügenhaftigkeit bloszustellen, sprechen wir es immer und wiederholt aus, wie unter diesen hohlen Redensarten sich die träge Genußsucht, der Neid gegen den Aufschwung betriebsamer Kraft, die Dummheit religösen Wahnes, die rohe sittliche Verkommenheit, der niedrige Bauernstolz sich verbirgt, sich mit dem Flitter aufputzen, leichten Kaufs, mit brutaler Gewalt sich die Arbeit Anderer aneignen möchte. Rufen wir es Europa unabläßig in die Ohren, daß es den Staaten kein Heil bringt, klüglich zu berechnen, welcher Gewinn etwa erwachse durch Duldung, Begünstigung roher Gewaltthat; jeden Staat, der im Völker-Areopage eine gewichtige Stimme hat, trifft die Verdammniß, wenn er die Verhöhnung der Menschenrechte dort duldet, wo sein Wort mächtig in die Wagschale der Entscheidung fällt. Bringen wir es zur Erkenntniß, daß keine politische Erwägung die Ungerechtigkeit rechtfertigen kann, daß die Bundesgenossenschaft mit der Gewaltthat nimmer zum Heile führt! Herunter mit der nationalen wie mit der christlichen Schminke!

Frankfurt a. M. 19. März 1868.

Abraham Geiger.

II. Maleachi und der jüngere Jesaias.

In der sehr bewegten, innerlich wie äußerlich an Wechsel und Umgestaltung reichen Geschichte Israel's bildet die Zeit der Rückkehr aus dem babylonischen Exile einen festen Mittelpunkt, ist sie die Periode, in welcher Geschick und Richtung zu einem gewissen Abschlusse gekommen, um von nun an zwar wieder mannichfacher neuer

Entwickelung entgegenzugehn, aber von einem nun unerschütterlichen Grunde aus, und sie ist es auch, deren Contouren uns in scharfer Zeichnung bestimmt erkennbar sind.

Längst war die transjordanische, rubenitische Volksselbstständigkeit gebrochen, die halb heidnische religiöse Richtung, die dort herrschte, hat dem Aufgehn Ruben's und seiner Genossen unter den erobernden Völkern geringen Widerstand geleistet. Auch das Nordreich Ephraim's war der Macht der Assyrer erlegen; sein israelitisches Bewußtsein war schon ein weit kräftigeres, es stand auch im religiösen Leben als nationale Macht andern Völkern gegenüber und wich dennoch im Ganzen innerlich zu wenig von ihnen ab, als daß es, äußerlich dahingesunken, sich noch in geistiger Sonderung hätte erhalten können. Ein Theil schwand hin, ein anderer erhielt sich kümmerlich, an Juda sich anlehnend, von ihm Kraft und Belehrung schöpfend. Juda hatte seine Einheit auch innerlich so straff vollzogen, daß es auch unter der Obmacht der Babylonier, selbst von dem vaterländischen Boden vertrieben, den judäischen Geist treu bewahrte. Dieser judäische Geist überragte mächtig den israelitisch-ephraimitischen, er war ein universalistischer, sein Gott der umfassende Weltherrscher, der nur insofern der nationale war, als von Israel aus seine Anerkennung weithin getragen werden sollte; mit der Bild- und Gestaltlosigkeit dieses Gottes wurde Ernst gemacht, er wurde in höherer Auffassung verehrt. Diese Verehrung sollte daher nicht überall nach Belieben vollzogen werden, nur eine geheiligte Stätte sollte es für den einzigen Gott geben, und dennoch sollte er keineswegs in irgend einen Raum begränzt gedacht werden. Priester- und Opferdienst waren nur an diesem Orte gestattet, nahmen aber nicht den ganzen Inhalt und Umfang des religiösen Lebens an allen Orten ein. Dieses ist vielmehr ein weit innerlicheres, der sittlichen Veredlung zugekehrtes. Das äußere Gesetz ist dort einer entschiedenen Reform unterworfen worden. Das Deuteronomium, welches das judäische Bewußtsein vertritt, kennt eine große Anzahl israelitischer religiöser Vorschriften gar nicht und beschränkt andere in einer durchgreifenden Neugestaltung, Vereinfachung. Das Deuteronomium kennt keine Beschneidung der Vorhaut am männlichen Gliede, keine Darbringung von Fetttheilen am Opfer und kein Verbot derselben an Schlachtthieren zum Genusse, schränkt Priestergaben, Opfer- und Reinheitsgesetze aufs Knappste ein, weiß nur von drei Wallfahrtfesten u. dgl. In dieser

vertieften Innerlichkeit der religiösen Erkenntniß fand Juda die Kraft, auch bei dem Verluste seiner politischen Selbstständigkeit seine Individualität sich zu wahren; mit dieser Kraft zog es aus, mit ihr kehrte es zurück.

Dennoch lagen in dieser judäischen Richtung zwei Elemente unversöhnt neben einander; sie mußten sich bald bekämpfen bald sich zu durchdringen suchen. Beides geschah und daraus ging die neue Gestalt des Judenthums hervor. Der ideelle universalistische Zug war einerseits Juda's geistige Lebenskraft, das die edelsten Geister Beherrschende. Der einzige bildlose Gott der Herr des Himmels und der Erde, der Vater der Menschen, der Annehmer der Gebeugten, der den Fremden wie den Heimischen liebt, von dem nicht Gestalt gesehen, dem kein Haus zur Wohnstätte errichtet werden kann, das ist sein Glaube. Von dem Ihm geweihten Hause, dem Tempel, aus der den Tempel einschließenden Stadt, Zion und Jerusalem, soll vorzugsweise die reine Lehre ausgehn, dort soll die Gottesverehrung in feierlicher, die Gesammtheit vereinigender Erhebung vollzogen werden; aber mit ihr ist den religiösen Anforderungen nicht genügt. Das hohe Haus und seine Heilighaltung verleiht Israel noch nicht Weihe und Bestand; Verlaß darauf ist thöricht, wenn das Volk sonst in sündigem Wege wandelt. Opfer und Priester sind werthlos zur Entsühnung des Volkes. Aber auch dessen äußerliche That, all seine Reinigungsmittel und absonderlichen Vorsichtsmaßregeln sind nicht der Gehalt des wahren göttlichen Lebens. Nicht das auf steinernen Tafeln verzeichnete, sondern das in die Herzenstafeln eingegrabene Gesetz, das nicht fernher zu suchen ist, der darauf gegründete neue Bund mit Gott ist Bedingung des Heils. Die Beschneidung der Vorhaut des Herzens, nicht des männlichen Gliedes, Ablegung der Sinnlichkeit, Bewältigung der irdischen Triebe, Bekämpfung aller Gewaltthat und Ungerechtigkeit ist Frömmigkeit. Opfer des Dankes, der Ernst, die Hartnäckigkeit und den Trotz in sich niederzuwerfen, nicht das blutige thierische Opfer macht Gotte wohlgefällig. Reinigung des Herzens, Veredlung der Gesinnung und Empfindung, nicht Fernhaltung von der Berührung gewisser Dinge, welche eine verunreinigende Wirkung haben sollen, ist wahre Selbstheiligung. Diese Weltreligion mit allen aus ihr sich ergebenden Folgerungen soll die ganze Menschheit umfassen, sie ist die Heilszukunft des ganzen Menschengeschlechtes, das unter ihrem Banner in Frieden und Liebe sich einigt.

Diesem Ideale, das in seiner ganzen Herrlichkeit entfaltet, mit allem Nachdrucke als anzustrebendes Ziel anempfohlen wird, auf daß Alle durch eignen reinen Lebenswandel es herbeizuführen als höchste Lebensaufgabe erkennen, — dieser edlen geistigen Richtung ging noch nothwendig eine andere zur Seite, welche durch die Wirklichkeit geboten war. Träger dieser Idee, vorläufig ausschließlicher, ist Israel, ist Juda, es muß daher als solch bevorzugten Träger sich erkennen, sich bewahren. Der Weltengott hat sich Israel, Juda zu seinem Rüstzeug erkoren, hat sich in Jerusalem offenbart, die Könige des Judahauses, das Geschlecht David's mit seinem Oele gesalbt; ein heiliges Volk, ein heiliges Land, heilige Sitte ist berufen, die Lehre weithin zu tragen, dient als Mittelpunkt für die Anerkennung Gottes auf dem ganzen Erdboden. So ist der Tempel in Jerusalem doch ein außerordentliches Heiligthum, umsomehr als er nur der einzige sein darf, damit nicht überall verrichteter Hausgottesdienst auch die Hausgötter wieder aufkommen lasse, eine jede geheiligte Stätte wieder ihre Privatpriester und ihren localgefärbten Gottesdienst habe. Die an diesem Tempel den Gottesdienst Leitenden sind die einzigen befugten und daher doch hervorgehobenen Priester, sie sind als treue Wächter dieses ausschließlichen Heiligthums des einzigen Gottes, als von seiner Entstehung an durch Salomo mit ihm verbunden, als Söhne Zadok's, des priesterlichen Getreuen des davidischen Hauses, mit dem Glorienscheine hervorragender Weihe bestrahlt, und ihnen schließen sich, wenn sie nach Jerusalem kommen, sämmtliche aus alter Zeit herstammende Leviten ohne inneren Unterschied als Priesterleviten an. Ist auch Opferdienst nicht die Volksreligion, so findet er doch am Tempel Statt und nur durch die dazu berufenen Priester, und das Volk wallfahrtet zu Zeiten mit seinen Gaben gleichfalls nach dieser heiligen Stätte, wo es dann selbst in priesterlicher Weihe heilige Mahle verzehrt. Es ist der Führer aller Völker zu Gott hin, aber noch sind diese dem rohesten Götzendienste unterthan, und Fernhaltung von ihnen bleibt daher Pflicht, wird Bedingung zur Erfüllung des hohen Berufes, damit nicht der Greuel in die eigne Mitte eindringe. So gebietet sich Sonderung von den Völkern und Bewahrung alter heiliger Nationalsitte gerade durch den universellen Beruf.

Mit diesem unvermittelten inneren Widerspruche, der das ganze Leben Juda's, auch die Reden seiner begeistertsten Propheten

durchzieht, kehren die Vaterlandsfreunde auf den heimischen Boden zurück. Die Brust ist von Zukunftshoffnungen geschwellt, die nüchterne Gegenwart drängt mit ihren Anforderungen und beugt den Sinn nieder. Juda soll in seiner vollen die Welt bestrahlenden Herrlichkeit neu erstehn, aber auch Volk und Staat soll innerhalb der engen Gränzen, die ihm gesteckt sind, umringt von den Gefahren, die ihm drohen, restaurirt, befestigt werden. In jedem Einzelnen macht sich der Zwiespalt fühlbar. Die Freude der hochfliegenden Erwartung wird verkümmert durch die dürftige Wirklichkeit; der Jubel über die neuen Grundlagen wechselt mit dem Weinen beim Anblicke von deren Schwäche und Aermlichkeit. Besonders in den höheren Geistern, in den Führern und Anregern mußte je eine der zwei Seiten überwiegen; der Eine erfüllte sich mehr von Israel's hohem Berufe und suchte ihn in's Bewußtsein des Volkes zu rufen, der Andere war ganz von dem Verlangen nach einer angemessenen Wiederherstellung Israel's, nach der Befestigung seiner gegenwärtigen nationalen Wirklichkeit bewältigt und forderte dazu mit Nachdruck auf. Als die ausgeprägtesten Träger dieser zwei verschiedenen Richtungen treten uns besonders der jüngere Jesaias und Maleachi entgegen.

Die beiden Propheten, welche wir soeben genannt, bilden, so sehr sie zeitlich einander nahestehen, den entschiedensten Gegensatz in Form und Inhalt. Der jüngere Jesaias — den ich freilich nicht als eine Einzelpersönlichkeit, sondern als eine Collectivperson, als eine Reihe begeisterter Seher von dem Aufrufe des Cyrus an bis zur griechischen Periode hin betrachten möchte — ist von hohem dichterischem Schwunge getragen, seine Rede ist kühn, farbenreich, wenn auch nicht frei von Schwulst und rednerischem Pathos. Maleachi ist gedrückt, ungelenk, vermag sich kaum über die plattste Prosa zu erheben, und wo er einen höheren Ton anstimmt, wird er incorrect und schwer verständlich. Ein Gemeinsames, die Zeitbewegung Abbildendes haben sie in ihrer Darstellungsform; sie lieben, oder besser es drängt sie zur Discussion, sie führen die Zweifler und Gegner mit ihren Einwürfen, welche sie ihren Hoffnungen und Anforderungen entgegenstellen, redend ein, um sie zu widerlegen. Aber wiederum sieht man den großen Unterschied an gewandter Handhabung auch in dieser Form zwischen beiden. Bei dem jüngeren Jesaias fließt sie natürlich mit ein, ohne daß die Gesprächsform den dichterischen Charakter aufhebe; bei Maleachi ist die vielfache

Angabe, daß nun dieser, nun jener spreche, ermüdend, macht den Gang der Rede schleppend, nüchtern. Bei dem jüngeren Jesaias hebt sich Rede und Gegenrede leicht ab, wenn auch nicht ausdrücklich angegeben wird, daß ein Einwand erhoben werde; bei Maleachi ist man nie sicher, wenn er es nicht ausdrücklich sagt, ob er einen Andern redend einführt oder in eigenem Namen spricht. Schon 40, 6 ist bei Jesaias eine Mischung beider Arten, einer Discussion, in welcher nur zum Theile die einander widerstreitenden Personen genannt werden:

> Stimme[1] des Sprechenden: „rufe!" Er[2]) spricht: was soll ich rufen?
> „Alles Fleisch ist Gras, und all sein Liebeserwerb wie Blüthe des Feldes;
> „Es dorrt das Gras, es welket die Blüthe, wenn der Gotteshauch sie anschnaubt:
> „Fürwahr! Gras ist das Volk!"
> Es dorrt das Gras, es welket die Blüthe,
> Und das Wort unseres Gottes besteht ewiglich.

Der Prophet legt dem Gegner die Aufforderung in den Mund, man solle die Vergänglichkeit und Unzuverlässigkeit aller aufkeimenden Hoffnung verkünden; er giebt zu, daß Alles vergehe, doch nicht die Gottesverheißung.

Einführung der Entgegenredenden ist auch V. 27, Einwand und Antwort enthält auch 41, 17, ohne daß es bezeichnet wird, 49, 14 f., V. 24 ist wieder ein Einwurf, den V. 25 abweist. Auch 56, 9—57, 1 erscheint mir als eine Anklage, die dann von V. 2 an abgewiesen wird:

> „Alles Gethier des Feldes kommet heran, zu fressen,
> „Alles Gethier im Walde!
> „Seine Späher sind blind, sie alle wissen Nichts (davon)
> „Sie alle stumme Hunde, die nicht bellen können.
> „Und die Hunde gewaltig gierig, wissen nicht satt zu werden,
> „Und sie, Hirten, wissen nicht aufzumerken,
> „Sie alle wenden sich des Weges, jeder nach seinem Gewinne (bis) vom Aeußersten her[3])

---

1) קול אמר ist nicht zu übersetzen: eine Stimme sagt, sondern: Stimme eines Sagenden, d. h. sagt Einer laut, vgl. diese Zeitschr. Bd. IV S. 49.

2) וְאָמַר, der so Angeredete erwidert; es könnte freilich auch ואֹמַר punktirt werden: ich sage.

3) Das bedeutet immer מִקְצֵה, מִקָּצֶה, מִקְצֵהוּ, מִקְצֵיהֶם, מִקְצוֹת, מִקְצָת, מִקְצוֹתָם, und auch מקצה אחיו 1. Mos. 47, 2 heißt, Joseph habe aus allen Theilen seiner Brüder, von den verschiedenen Müttern, von den ältern wie

„Kommet! Ich will Wein nehmen, wir wollen von Berauschendem uns voll trinken,
„Also sei der morgende Tag, groß, gar sehr vorzüglich.
„Geht der Heilsherr ja dahin, und Keiner nimmt's zu Herzen
„Und die Männer der Gutthat werden eingethan, ohne daß man darauf merkt
„Ja, wegen des Uebels wird eingethan der Heilsherr." —
Er geht friedlich ein, sie ruhen auf ihren Lagern, er zieht geradhin aus.[1])
Ihr aber, Söhne der Zauberei u. s. w.

Sie dämpfen seine Hoffnungen, indem sie die traurigen Zustände ausmalen, die wilde Rohheit finde ein gastlich Mahl an ihnen, denn die sie bewachen sollen, sind unachtsam, schlemmen nur und ergieren für sich selbst. Da thäten auch sie am Besten im Rausche der Sorge sich zu entschlagen, müssen ja auch die Großen, die an der Spitze stehn, unbeachtet dahinfahren. Der Seher aber erwidert, diese ziehen friedlich den Weg alles Fleisches, aber *sie* seien Sünder, die die Strafe verdienen. — Auf die Verheißung, daß das Heil rasch eintreten, daß die Mutter Zion, bevor sie kreiset, gebären, bevor die Wehe ihr kommt, sie einen Sohn entlassen werde," giebt der Prophet dem Zweifel seiner Hörer Ausdruck in den Worten (66, 8):

„Wer hat Solches gehört? wer dergleichen gesehen?
„Wird ein Land an einem Tage entkreiset, ein Volk mit einem Male geboren,
„Daß Zion also kreisen und gebären sollte ihre Kinder?"
Ich sollte zum Durchbruch bringen und nicht gebären, spricht Gott 2c.

Auch sonst noch ist die Rede oft dialogisch und herrscht der Ton der lebhaften Discussion vor.

Wie anders handhabt diese Form Maleachi! Seine häufige Wiederholung: Gott spricht. . . . Ihr sprecht . . . wird wahrhaft lästig (1, 2. 6. 7. 13. 2, 14. 17. 4, 7. 8. 13. 14.), und wo er es unterläßt, die redenden Personen genau zu bezeichnen und dennoch sie im Dialoge auftreten läßt, da muß man erst errathen, daß er in der Form des Zwiegesprächs seine Gedanken mittheilt. Darauf hat vor Kurzem *Sänger* gut aufmerksam gemacht[2]). So führt er

den jüngern, fünf ausgewählt, und auch die Deutung des Bereschith rabba liegt nicht fern; aber מִקְצָת ein Theil, ist erst ganz später Sprachgebrauch in Nehemia und Daniel.

1) Die drei kleinen Glieder in V. 2. entsprechen den drei größeren in V. 1 auch im Numerus, als eingehende Antwort.

2) Maleachi. Eine exegetische Studie über die Eigenthümlichkeiten seiner Redeweise (Jena 1867. 87 S. 8.). Die tüchtige fleißige Abhandlung ist im Folgenden theilweise benutzt.

2, 10 die Priester an, welche „heuchlerisch[1]) schönthun mit der Thorah“ und sie dadurch verdrehen, indem sie sagen:

„Ist nicht ein Vater uns Allen? hat nicht ein Gott uns geschaffen?“

Auf diese weitherzige Anschauung von der gleichen Abstammung des ganzen Menschengeschlechtes, der Gotteskindschaft aller Menschen gestützt, nahmen die Judäer, nahmen auch die Priester sich Frauen von fremden Völkern. Der Prophet aber erwidert, daß zwar diese ideale Auffassung nicht abzuweisen sei, sie aber doch nicht zum Bruche des engern Bundes führen dürfe:

Warum sollten wir treulos sein Einer wider den Bruder, zu entweihen den Bund unserer Väter?

Er fährt fort das Verfahren zu tadeln, daß man Götzendienerinnen eheliche und zugleich der Opferdiener des wahren Gottes sein wolle. Dabei noch verstoßen sie um der neuen fremden Frauen willen die Jugendgemahlin aus dem Bundesstamme. Das Volk beruft sich (V. 15) auf ein großes Beispiel:

„Hat's nicht Einer gethan, und ihm ist Rest des Geistes?“

Sind wir schon auf's Errathen angewiesen, daß hier wie oben eine gegenredende Person eingeführt wird: so bleibt uns noch räthselhafter, wen der Prophet mit seiner Bezeichnung: Einer, אחד, meint. Ich glaube, daß uns sein Zeitgenosse, der jüngere Jesaias, darüber aufklärende Andeutung giebt. Dieser weist die Seinen im Namen Gottes auf ihren Ahnherren Abraham hin, „Einen habe Ich ihn gerufen, ihn gesegnet und vermehrt“ (51, 2). Darin liegt freilich, daß er ein Einzelner gewesen, der zu Vielen geworden, aber auch daß er einzig in seiner Art, der Hervorragende und Ausgezeichnete gewesen. Und wie den Vorzug dieses Einzighohen, aber doch Vereinzelten durch ihre Menge ausgleichen wollend, sagen die Israeliten bei Ezech. 33, 24.: Einer war Abraham und erbte das Land, und wir sind Viele, uns ist das Land zum Erbe gegeben. Auch hier tritt die dem Worte inwohnende doppelte Bedeutung hervor. Allein wie Abraham aus der Geschichte der Vergangenheit als „Einer“ entgegenstrahlt, so scheint auch in der damaligen Gegenwart „Einer“ schlechtweg so genannt worden zu sein, der als einzig unter dem

1) נשא פנים in diesem Sinne, ist später aramäischer Sprachgebrauch: ܢܣܒ ܒܐ̈ܦܐ und daher auch im Griechischen des N. T.: *πρόσωπον λαμβάνειν.*

Volke hervorragte, und zwar der Hohepriester. Schon Urschrift S. 57 habe ich ausgesprochen, daß Jes. 66, 17 so aufzufassen ist, indem den Großen, den Priestern Unheil verkündet wird, „welche sich heiligen und reinigen bei den Gärten hinter „Einem" in der Mitte"; sie umgeben den besonders geweihten Hohepriester, ihn vor jeder unreinen Berührung schützend. Mit diesem „Einen," denke ich, haben wir es auch hier zu thun, und er wird genauer bezeichnet, indem ihm der Rest des (Gottes=) Geistes beigelegt, er als der Träger des wenigen noch übriggebliebenen göttlichen Lebens, höherer Geisteskraft in Israel charakterisirt wird. Das Volk wendet also ein, daß auch „Einer, dem der Geistesrest sei", also thue, auch der Hohepriester sein früheres Weib verstoßen und ein fremdes geehelicht, wie wir ja Aehnliches auch von Nehemia hören. Darauf erwidert der Prophet:

Und was der „Eine"? verlangt er etwa göttlichen Samen?
Hütet euch doch vor[1]) eurem „Geiste", und sei (er) nicht treulos wider Dein Jugendweib!

Das schlechte Beispiel, sagt der Prophet, welches der „Eine" gebe, könne sie nicht rechtfertigen, sie sollten sich vielmehr vor dem, den sie als Besitzer des Geistesrestes, als ihren Geist bezeichneten, wohl hüten und nicht Untreue üben gegen die frühere Gattin. Vielleicht mischt der Prophet mit Willen die Personen, indem er den Mann aus dem Volke anredet und doch auch den „Einen" meint, und deshalb sagt: sei er nicht treulos!

16 Denn gehässig[2]) ist Wegschicken, spricht Gott, der Herr Israel's,
Er deckt Gewaltthat auf sein Gewand, spricht Gott Zebaoth,
So hütet euch vor eurem „Geiste" und seid nicht treulos.

Wir haben hiermit theilweise zugleich die geistige Richtung Maleachi's kennen gelernt. Er weist den universellen Gott nicht ab, er beruft sich darauf, daß Gott überall anerkannt, überall verehrt werde (1, 11. 14) und er läßt im Principe die allgemeine Bruderschaft aller Menschen gelten; allein sein Anliegen ist die Aufrechterhaltung des nationalen Bundes. Er schwelgt nicht in der Hoffnung von dem Hinzutritte aller Völker zu diesem Bunde, von der unterschiedslosen Einigung in der Wahrheit, noch weniger

---

1) נשמר ב, sich vor einer Sache hüten, daß sie nicht schade, wie 2. Sam. 20, 10.

2) שָׂנֵא ist das aram. Part. Peil שְׂנִיא, סני, ܣܢܐ, verhaßt.

will ihm der Versuch gefallen, jetzt schon solche Verschmelzung anzubahnen. Wir haben seinen Kampf dagegen in Cap. 2, 10. vernommen, er fährt dort fort:

11. Treulos ist Juda, Greuel wird geübt in Israel und Jerusalem,
Denn es entweiht Juda das Heiligthum Gottes, das Er liebt
Und nimmt zum Ehegemahl die Tochter fremden Gottes.
12. Gott rotte aus dem Manne, der sie entblößt und schwächt,[1]
(Gedenken, Namen) aus den Zelten Jakob's
Und der Gabe darreicht dem Gotte Zebaoth!

Darauf folgt, wie schon oben bemerkt, die Anklage über die Verstoßung des judäischen Jugendweibes um des neuen fremden willen:

13. Und das zum Zweiten thut ihr, mit Thräne zu bedecken den Altar Gottes, mit Weinen und Stöhnen,
So daß Er sich nicht mehr wende zu der Gabe, nicht nehme wohlwollend von euren Händen.
14. Ihr sprecht: „weßhalb?" Weil Gott gezeugt zwischen dir und dem Weibe deiner Jugend, die du treulos behandelt,
Und sie ist deine Genossin und das Weib deines Bundes.

Und nun folgt die Rede von dem „Einen", die wir bereits besprochen haben.

Der Kampf für die Bewahrung der unvermischten Nationalität, allerdings als der Trägerin des reinen Gottesglaubens, für die Fernhaltung aller fremden Elemente steht dem Maleachi im Vordergrunde. Er schaut nicht einmal mit beseligtem Wonnegefühl in die Zukunft, welche die Aussicht auf allgemeine Menschenverbrüderung

---

1) ער ist mit ועונה, das ohne diesen Zusatz ganz beziehungslos bliebe, zu verbinden. ער nehme ich im Sinne von Nacktheit, also: er macht sie nackt, ענה aber heißt: ehelich beiwohnen. Schon 2. Mos. 21, 10 wird עונה von den meisten Erklärern so gedeutet, im Späthebr. der Mischnah ist es der stehende Ausdruck für den Termin der Ausübung der ehelichen Pflicht. Im Grunde ist wohl ענה dasselbe, nur daß es als Pielform die Bedeutung der Gewaltsamkeit hat. Auch hier ist vielleicht ועִנה zu lesen, und die Gewaltsamkeit läge, wie so oft, darin daß die Ehe als keine rechtmäßige anerkannt wird. — Die Erklärer glauben, ער ועונה auf יכרת als Objekt beziehen zu müssen, weil diesem ein solches fehlt, aber dasselbe, etwa שם, זכר oder Aehnliches, ist hinzuzudenken, wie Jerem. 44, 8. An Er und Onan (אונן!) die Söhne Juda's hier zu denken, bei dem zweiten „Juda" in V. 11 an den Sohn Jakob's, der ein fremdes Weib genommen, ist ebenso abenteuerlich, wie bei dem „Einen" (V. 15) an Abraham, weil dieser die — Sklavin — Hagar verstoßen!

eröffnen soll; als Fernsicht, als Erwartung vor dem Eintritte „des großen, furchtbaren Tages" erscheint ihm die von Gott gewirkte Erscheinung des Propheten Elia, der die Kinder wieder den Vätern zuführe, den Stammesbund befestige, sonst verfalle das Land dem Banne und der Verwüstung (3, 23. 24). An dem großen Tage selbst wird eine Läuterung vorgenommen, werden die Gottesfürchtigen erkoren, die Frevler verbrannt und zermalmt (2, 2—5. 3, 17—21). Natürlich ist ihm die brennendste Frage die eheliche Vermischung mit Töchtern der Fremde, und vorzugsweise sind es die Priester, denen er einen solchen Verrath am Vaterlande vorwirft. Sie deuteln das Gesetz durch die Anwendung der weitherzigen Ansicht von der Einheit der Menschenabstammung auf die Gestattung von Mischehen; ihnen wird es besonders vorgehalten, daß sie den Töchtern eines fremden Gottes beiwohnen und doch dem wahren Gotte die Gaben darbringen wollen, ihre rechtmäßigen Frauen deßhalb verstoßen und so den Altar mit den Thränen der verschmähten Töchter Juda's bedecken. Es mag sein, daß Beziehungen zu den benachbarten Großen aus fremden Völkern, Staatsrücksichten, welche geboten, mit denselben ein gutes Verhältniß zu unterhalten, vielleicht auch üppige Sitten bei den Vornehmen und den angesehenen Priesterfamilien besonders eine laxe Behandlung der Mischehen veranlaßten und daher der Unmuth des Propheten auch vorzugsweise sie traf. Auch mußte das verführerische Beispiel von oben her besonders verderblich einwirken, wie sich ja wirklich, nach unserer Erklärung, das Volk auf den „Einen" als Vorbild berief, und so mußte gerade gegen die Patricier und die Priester zunächst mit allem Nachdrucke vorangegangen werden. Aber die ganze Haltung des Propheten beweist, daß er den Priestern wirklich eine höhere Stellung einräumt und deßhalb sein Schmerz um ihre Entwürdigung um so tiefer ist.

Für Maleachi sind Priester und Opferdienst der Mittelpunkt religiös-staatlichen Lebens. Er überhäuft sie mit Vorwürfen, gerade weil er ihren Beruf so hochstellt, weil sie die Lehrer und Führer des Volkes sein sollen (2, 1 ff.). Der Tadel trifft sie aber nicht blos, weil sie die sittlichen Gebote nicht erfüllen, sinnlich und gewaltthätig sind (3, 5), nicht blos weil sie den nationalen Bund durch Mischehen entweihen, sondern hauptsächlich weil sie dadurch das Opfer entweihen, den Altar schänden, überhaupt weil sie ihren Opferdienst nicht rein erhalten. Sie bringen verunreinigt Brod

auf den Tisch Gottes (1, 7. 12), bringen blindes, lahmes, krankes Vieh zum Opfer dar (8. 13. 14). Erst wenn sie geläutert sind, werden sie rechtmäßig die Gaben darbringen können (3, 3). Darum ist ihm aber auch andererseits die Vorenthaltung des Zehnten und der Hebe von der Frucht, der von dem Volke zu entrichtenden Priester- und Levitengaben ein an Gott selbst begangener Raub, ein fluchwürdiges Verbrechen, das Noth und Elend herbeiführen muß (8—12). Wenn er also die Priester schmäht, so ist es nicht, weil er in dem ganzen Priesterthum eine ungenügende, angemaßte Vertretung der religiösen Idee erblickt, vielmehr im Gegentheile weil das Priesterthum die wahre Vermittlung mit Gott ist, die Priester nun, welche ihres Amtes nicht warten, es entweihen, das Höchste entwürdigen. Kein Kampf gegen die Opfer im Allgemeinen entfährt seinen Lippen, Nichts von ihrer Entbehrlichkeit, kein Hinblick auf die Erhebung des ganzen Volkes; er will nur den Priesteradel auch in seiner religiösen Veredlung und der Priesterweihe sehen.

Ein ganz anderer Geisteshauch weht uns aus dem jüngeren Jesaias entgegen. Wie seine Rede schwunghaft sich erhebt, anschwillt, mächtig dahinrauscht und schon durch die Form Ahnungen erweckt, so noch weit mehr durch ihren ideellen Inhalt. Der Seher steht auf der reinen Höhe großer Zukunftserwartungen, ein hohes Ideal erfüllt ihn, das er im Geiste verwirklicht sieht, mit dem er auch die kümmerliche Gegenwart tröstet und erhebt, das er dann auch als Maßstab für seine Anforderungen an dieselbe anlegt, sie mit scharfem Worte strafend. Er hegt Israel, bedroht seine Feinde, verspottet ihren Götzendienst, jauchzet im Kampfe gegen dessen geistentleerte Anhänger, aber er liebet auch die fremden Freunde Israels, er verherrlicht mit voller Lust den „gottgesalbten" Cyrus, den Helden, der den Auftrag Gottes vollzieht und mit unbezwinglicher Kraft Alles sich unterthan macht. Israel ist ihm der „Bund der (Erden-) Gesammtheit, das Licht der Völker" (42, 6. 49, 8), damit alle Bewohner der Erde von der einen, sie alle umschlingenden Gesinnung der Gotteserkenntniß durchdrungen werden. „Der sagt: ich bin Gottes, und der rufet den Namen Jakob's, und der schreibt seine Hand Gott zu und belegt mit dem Namen Israel's (44, 5).

Nicht spreche der Sohn der Fremde, der Gotte sich zugesellt:
„Mich schließt Gott ab von seinem Volke,"
Und nicht spreche der Verschnittene: „Siehe, ich ein dürrer Baum!"

Denn so spricht Gott zu den Verschnittenen, die Meine Sabbathe hüten,
Erwählen was Ich begehre und festhalten an Meinem Bunde:
Ich gebe ihnen in Meinem Hause und Meinen Mauern Mal und Namen,
Besser als Söhne und Töchter,
Einen ewigen Namen gebe Ich ihm, der nicht vertilgt wird.
Und die Söhne der Fremde, die Gotte sich zugesellen,
Ihm zu dienen, den Namen Gottes zu lieben, Ihm Verehrer zu sein,
Wer den Sabbath hütet, daß er ihn nicht entweihe und an Meinem Bunde festhält:
Ich bringe sie auf Meinen heiligen Berg, Ich erfreue sie in Meinem Gebethause,
Ihre Ganz- und Schlachtopfer zum Wohlwollen auf Meinem Altare,
Denn Mein Haus wird Haus des Gebetes für alle Völker genannt werden.
So spricht der Herr Gott, der sammelt die Verstoßenen Israel's,
Ich sammle zu ihm noch zu seinem Eingesammelten (56, 4—8).

Denn „von Westen ehrfürchten sie den Namen Gottes und vom Aufgange der Sonne seine Herrlichkeit" (59, 19).

[1])Ich versammle alle Völker und Zungen, sie kommen und sehen Meine Herrlichkeit.
Ich mache an ihnen ein Zeichen, schicke von ihnen Enteilende zu den Völkern,
Tharsis, Pul, Lud, den Bogenspannern, Thubal, Javan, den fernen Eilanden,
Die nicht gehört Meinen Ruf, nicht gesehen Meine Herrlichkeit,
Und sie verkünden Meine Herrlichkeit unter den Völkern.
Und all eure Brüder[2]) aus allen Völkern bringen Gabe dar Gotte
Auf Rossen, Gespann, Wagen, Maulthieren und Dromedaren
Nach dem Berge Meines Heiligthums, Jerusalem, spricht Gott,
Wie die Söhne Israels die Gabe darbringen in reinem Gefäß ins Gotteshaus,
Und auch von ihnen nehme Ich zu Priestern, zu Leviten, spricht Gott. (66, 18—21).

Selbst das Priesterthum scheidet nicht, es ist kein Vorzug, den Andere nicht erreichen könnten, es hängt von der Reinheit der Gesinnung ab.

Der Geist des Herrn, Gottes, ist auf mir, dieweil Er mich gesalbt
Frohes zu verkünden den Gebeugten...
Sie werden genannt die starken Bäume des Heils, Pflanzung Gottes zum Ruhme...
Ja, ihr werdet Priester Gottes genannt, Diener unseres Gottes redet man euch an. (61, 1. 3. 6).

Also alle — Priester ohne Stammesunterschied. Diejenigen gerade, welche sich als Priester besonders erheben, mehr zu sein dünken

1) Der Anfang des Verses scheint verstümmelt zu sein.
2) Vgl. diese Zeitschr. Bd. V S. 284 f.

als das Volk, geißelt der Prophet mit allem scharfen Spotte, mit tiefem Unmuthe, die Herrschsüchtigen, die die wahren Gottesknechte übermüthig behandeln und drücken; sie werden verschmachten, die wahren Gottesknechte die Fülle genießen (65, 13—15). Sie, die bei all ihrem Frevel doch den Heiligkeitsdünkel haben und das stolze Wort sprechen: „Weg, bleibe bei Dir, komme mir nicht nahe, ich heilige Dich (V. 5), sie „eure Brüder, eure Hasser, eure Banner, die es aussprechen: um meines Namens willen wird Gott geehrt! und doch erscheint Gott bei eurer Freude und sie werden zu Schanden." (66, 5)[1]).

Dem Seher gelten nicht die geburtgeweihten Personen, nicht der geweihte Raum, nicht die dort dargebrachten Opfer,

> Der Himmel ist Mein Thron, die Erde Schemel Meiner Füße.
> Welches ist das Haus, das ihr Mir erbauen wollt, welcher Mein Ruheort?..
> Kinderschlächter — Menschenschläger, Lammopferer — Hundeknicker ...
> (66, 1. 3).

Das liegt Alles hinter dem Propheten wie aus alter verschollener Vergangenheit, und so hoch ihm Israel steht mit seiner Geschichte, so sind es dennoch nicht die Verdienste aus der Urzeit, die ihm zum Heile gereichen, sondern die enge unmittelbare Beziehung zu Gott.

> Abraham weiß Nichts von uns, Israel kennt uns nicht[2])
> Du, o Gott bist unser Vater, unser Erlöser ist von jeher Dein Name (63,16).

Ja, sie werden selbst einen neuen Namen annehmen (62, 2. 65, 15. 17), wie Himmel und Erde sich erneuen (65, 17. 66, 22). Wohl steht der Sabbath ihm hoch, als ein Tag des Gebetes und der Selbstweihe, auch ist ein Greuel ihm Gewürm, das götzendienerisch mißbraucht wird, aber dennoch ist alles Aeußerliche ihm eitel, er schmäht das Fasten, das sühnen soll, während nur Seelenadel erhebt (Cap. 58). Und so schaut er auf die Zeit hin, wo

1) Vgl. Urschrift S. 56.

2) Die Punktation יְדָעָנוּ und יַכִּירָנוּ ist offenbar eine tendentiöse Vocaländerung der Punctatoren für יֵדָעֵנוּ und יַכִּירֵנוּ, indem sie, Anstoß daran nehmend daß Abraham und Jakob Nichts von uns wissen und uns nicht erkennen werden, sich um uns fürder nicht bekümmern, die Vergangenheit daraus machen, daß sie dies — wohl während der Zeit des sündigen Abfalls — nicht gethan, es wohl aber künftig thun werden. Bei ידענו war die Aenderung voll durchzuführen, bei יכירנו sollte es wenigstens durch den Vocal, der dem Suffixe vorangeht, angedeutet werden. Vgl. ähnliche Beispiele diese Ztschr. Bd. V S. 145.

jeden Neumond und jeden Sabbath alles Fleisch kommt vor Gott zu huldigen (66, 23).

Ja wir stehn mit ihm auf der Bergeshöhe der Idee, athmen im reinen Aether Himmelsluft, saugen mit universellem Blicke das Bild der ganzen Welt in uns ein und legen die in Gott und reiner Sitte verklärte Menschheit an das für Alle warmschlagende Herz. Er kennt kein engherziges Markten mit den Priestern über die Tauglichkeit ihrer Opferthiere, er erzürnt sich nicht über das Kargen mit den Zehnten, er weiß von keiner Entrüstung über Mischehen. „Ein Haus des Gebetes für alle Völker," ein großes Weltheiligthum, daselbst alle Menschen Priester mit den reinen Opfergaben der Lippe und des frommen Wandels, dieses Haus Alle umfassend, Keinen und Keine ausstoßend.

Es ist eine mächtige Kluft zwischen diesem jüngern Jesaias und Maleachi. Sie sind beide, „aus den Wassern Juda's hervorgegangen", wollen die Saat der reinen Gotteserkenntniß für die ganze Welt ausstreuen. Aber der Eine klammert sich ängstlich an den nationalen Träger, engt sich ein in Jerusalem, wagt nicht die Mauern des Tempels zu verlassen, braucht dessen Opferweihe und die heiligenden Priester, sie müssen im absondernden Schmucke äußerlich abgeprägter Heiligkeit erscheinen. Der Andere will die Nation zum Völkerbunde, Jerusalem zur Welt, den Tempel zum heiligen Universum, das Priesterthum zur heiligen Menschheit erweitern. Das ist die Consequenz der judäischen Reform, aber sie kann sich in der ärmlichen Gegenwart, der sie gepredigt wird, nicht verwirklichen. Der Gedanke ist unverloren, er bleibt eine treibende Macht, aber er kann doch nicht volle Gestalt gewinnen. Die Priester, wie sie sind, von beiden hart getadelt, wem werden sie sich zuwenden, dem jüngeren Jesaia oder Maleachi? Sie haben vornehme Gelüste, verbinden sich gerne staatlich und ehelich mit dem Auslande und müssen dennoch ihrer ganzen Stellung nach ihre priesterlich heiligende Absonderung, ihre vorgeblichen Vorzüge und überragenden Rechte wahren, sie müssen auf die Erhaltung des reinen aristokratischen Blutes bedacht sein, sie sind noch mehr priesterlich als national, noch mehr israelitisch als judäisch, obgleich die Nachkommen Zadok's ihre Höherstellung gerade Juda verdanken. Ihnen ist sicher die Aufnahme, wenn auch unter mancherlei Umgestaltung, der früheren israelitischen Bücher und deren Verbindung mit dem judäischen Deuteronomium zu einem Ganzen zuzuschreiben. Es erwachsen aus

ihnen die Sadducäer. Aber das Volk? Es bekämpft judäisch die Anmaßungen des Priesterthums, kann sich aber dennoch von ihm nicht lossagen; es hegt alle großen Hoffnungen in sich, aber die Noth des Tages, die Mühe sich dem Andrange mächtiger Nachbarn gegenüber zu erhalten, mußte ihm den nationalen Drang schärfen, den Eifer erhöhen, seine Eigenthümlichkeit in der schroffsten Weise auszubilden. Ueberall innerer Widerspruch, wie er im Pharisäismus gährt und nicht zur Versöhnung gelangen kann.

Wer soll unser Hort nunmehr sein, Maleachi oder der jüngere Jesaia?

24. Febr.

III. Analekten von Dr. Zunz.

9. Verfehltes Wortverständniß.

Heute ist es keine Neuigkeit mehr, daß Fehler, die man auf dem Gebiete jüdischer Wissenschaft begeht, langdauernd und hartnäckig sind. An solchen haben nicht den kleinsten Theil die sprachlichen Verstöße, meist aus der Unbekanntschaft mit Sitten der Juden und mit ihrer Literatur entsprungen, auf welche ich bereits vor funfzig Jahren in Etwas über die rabbinische Litteratur S. 39 aufmerksam gemacht. Seitdem ist auf diesem Felde manches Gute gediehen: Irrthümer in Bezug auf Büchertitel, Personennamen, Ortsnamen, Auf- In- und Unterschriften, Daten und Abkürzungen sind mannigfach berichtigt worden. Meinen Beiträgen zu solchen Berichtigungen — als: in meiner Schrift gegen Chiarini (1830) S. 25, 29, 30; den gottesdienstl. Vorträgen S. 25, den additamenta (1838) im catal. Mss. Lips. p. 324. in Analekten Nr. 4, 5, 8 [1]), itinerary of Benjamin de Tudela 2, 6; zur Geschichte und Literatur (1845) S. 181, 219, 407, 416, 446, 447, das Verzeichniß daselbst S. 450 bis 454; in den Ritus (1858) S. 217 oben, 221 Anm., den hebr. Handschriften (1864) S. 6, 10, 11, 12, 14 — sei hier noch eine, meistentheils Handschriftenverzeichnissen entnommene Nachlese hinzuzufügen verstattet.

1) Geigers (ältere) Zeitschrift B. 2 S. 323, 330. B. 3 S. 49, 51 [signum statt אבה auch in cod. Rossi 326]. B. 5 (1840) S. 38.

In dem wahrscheinlich den ersten Jahren des 17. Jahrhunderts zugehörigen Verzeichnisse der Mss. der ehemaligen Heidelberger Bibliothek (Serapeum 1850 N. 13) werden S. 196 aufgeführt: N. 20 liber ambulationum magnarum, N. 22 responsiones capitis. Zweifelsohne ist erstere Nummer הלכות גדולות und letztere תשובות הרא״ש d. i. des R. Ascher.

Bartolocci (biblioth. t. 3. p. 610) übersetzt רומי חייבת שטיבעה ביצ״ו יצא וכו׳: Roma digna ut submergatur. t. 1 p. 169 löst er ביצ״ז [im Tractat Aboda sara] in itaque auf. — Eisenmenger kennt (Th. 1 S. 198, Th. 2 S. 95) die Bedeutung nicht von גרידא und אבזרייהו. — Die Gebetsstelle ולכל בריה וגְיָיה די מהסורה übersetzt Mai (catal. Biblioth. Uffenbach p. 6): extraneis gentilibus nil nisi egestatem, so daß er den Segenswunsch in einen Fluch verwandelt.

Wolf (biblioth. t. 3 S. 695) gibt das Datum in einer Unterschrift wie folgt an: in novilunio mensis Jjar die tertio qui erat sabbatum, ohne den Widerspruch zwischen Sabbat und Dienstag zu bemerken, während die Worte בר״ה אייר ביום ג׳ שנת קצ״ר ganz deutlich sind: er las שבת statt שנת. יחידים, welches oft Gebildete, Erlesene bedeutet (vgl. Literaturgesch. d synag. Poesie S. 309) übersetzt er (das. S. 870) qui unum deum profitentur. Das (das. S. 1208) mißverstandene שובבי״ם findet man auch in dem Kataloge der Tychsenschen Bibliothek S. 186.

Hirt (oriental. Bibliothek Th. 6 S. 277) übersetzt הוזכר לי זכות אבות „ist mir das Buch von den Verdiensten der Väter bekannt gemacht worden"; das. S. 292 und 296, wird aus dem einfachen Namen נפתלי בר יודן ש״לים „Naphtali dem ich Ansehen unter den Juden wünsche." Ebendaselbst heißt איש אחד מן השוק [er las השמאל] „ein anderer Bösewicht". — Unbegreiflich erscheint Köcher's „Asulai et filio ejusdem Agedolimo" (nova bibliotheca t. 2 p. 265) da er de Rossi de origine p. 108 anführt, wo deutlich „Asulai in recentissimo suo opere schem agedolim" steht. — Assemani's Katalog der Vaticanischen Handschriften berichtet daß cod. 29 dem königlichen Schatzmeister Umith ben Asriel gehört habe: so mißverstand man die masoretische Note zu 1. Chron. 27, 25! — ספרא דבי רב übersetzt Wilkins (1 Chron. 11, 22) librum in quo multum.

Von Verstößen de Rossi's — vgl. die hebr. Handschriften S. 18 — seien hier folgende angemerkt: Nescihi (cod. 23) ist

נשיאי הלוי und ghessi (cod. 62.) גיסי, eben so mißverstanden wie Benjamin de Tudela's גיסר (ed. Asher Vol. 2 p. 12). eductio (cod. 102) verbessere man in testamentum — Er las צ׳את anstatt צואת —, Salmiel (cod. 396) in Schelummiel. Der Zuname Melammed ist zu cod. 94 richtig angegeben; in dem Verzeichnisse vor den Varr. lectt. stand dafür „magistri“. Dieser Fehler ist jedoch wiederholt bei cod. 402, wo p. 27 „praeceptoris“, während derselbe Schreiber in cod. 483 Malmad genannt ist. ego Mara (cod. 409) u. Bedorach (cod. 312 p. 171) scheinen mir fehlerhaft, deßgleichen ist statt des Zunamens תלמיד — womit Steinschneider in hebr. Bibliographie B. 7 S. 18 zu vergleichen — beim cod. 489 „discipuli“ vermerkt. Aehnlich dem Irrthum in dem Buchtitel עצם השמים (Analekten N. 4 S. 330 Anm. 57) ist zum cod. 843 בעצם היום הזה „in robore“ übersetzt, während das richtige substantia bereits Assemani zum cod. Urbin. 43 hat. Die Worte cujusdam Seboraei (cod. 563 N. 28) sind aus den Namen בן סבר entstanden; der Titel החבר zum cod. 571 richtig chaver, wird zu cod. 1180 socius. In der Beschreibung der codd. 317, 801, 1298 erscheint dilectus verdächtig: In dem ersten ist „in gratiam praeceptoris mei dilecti vielleicht für מורי חביבי; ob im zweiten filio ejus dilecto für בנו החמוד steht? „Binjamini dilecti domini“ des dritten ist sicher בנימין ידידיה. Zu cod. 611 ist übersehen, daß der Abschreiber sich des חזק anhebenden Verses 1. Chron. 19, 13 bedient. Die Worte ראש הספר bei Parchon werden (cod. 764) in capite libri übersetzt; wahrscheinlich muß הספר in ספרא (Sifra) verbessert werden. Menares camardon des cod. 1319 ist der Vorplatz (מגרש ob Ghetto?) von Campredon. Aus der in Unterschriften üblichen Formel לעבדיה בר אמתיה — nach Ps. 116, 16 — wird trotz der Berichtigung Biscioni's (catal. p. 78) Obadia b. Amathia (cod. 552) oder servi sui filii veritatis ejus (cod. 1146). דודי in cod Kenn. 585 wird amicus; amico in cod. Rossi 215 ist vermuthlich ein ähnlicher Irrthum. Dahingegen wird בעזר דודי einer Breslauer Handschrift (cod. exter. 129) cum auxilio patrui mei übertragen, während es Gottes Beistand bedeutet und die Worte der reimenden Unterschrift heißen müssen: בשנת התקצה, בעזר דודי צח, ברוך זכרו וכבודו לנצח. דודי צח des Hohen Liedes, auch דודי allein, ist in Midrasch und Piut die Bezeichnung Gottes in Bezug auf Israel. Das Wort צח fehlt in der Unterschrift bei de Rossi Varr. lectt. t. 3 p. V. — Zu cod. 326 ist übersehen, daß

delectus dissertationum das מבחר המאמרים des cod. 1108 N. 3 ist.

Zu Jesaia 38, 15 führt Gesenius aus Abulwalid eine Talmudstelle an, die zum Theil unrichtig wiedergegeben ist, obwohl sie bereits richtig bei Eisenmenger Th. 1 S. 479 zu finden war. — In der gedruckten Beschreibung des cod. Dresd. 399 ist als Verfasser des pentateuchischen Commentars ben zori angegeben, als stände in der Handschrift בן צור; allein dort ist nur פירוש התורה בקצור zu lesen. —

Rittangel übersetzt in der Pesach-chagada פרישות דרך ארץ: dispersionem per omnem viam terrae. —

Mit בקצור (siehe oben) hatte schon Wagenseil Unglück, aus Jachia's (46a): המעשה היה בקצור wird: haec accidisse Kazori (tela p. 615). Auch kommt bereits bei ihm (disput. Jechiel p. 16) der Jesus Gereda (גרידא) vor. — Hyde (itinera mundi p. 131) versteht unter ראש הגויה capitali parte corporis. — Beck (Targ. Chron. 1, 48) verwandelt ר' יוחנן דידיה in Jochanan Didias. — Bei Wolf biblioth. t. 3 p. 170 muß Eulogius in Aulus Gellius und das. p. 826 subtilem in die Stadt Philipopel verbessert werden. — In Hirt's oriental. Bibliothek Th. 6 S. 277 liest man den Satz: „auch in Ansehung dessen, wie sie der Ordnung nach von Anfang an auf einander folgen" als deutsche Uebertragung von אפילו כחוט השערה. — In dem neuen Kataloge der hebräischen Msc. der Pariser Bibliothek wiederholen sich die Fehler „Obadia b. Amathia" (cod. 604) und „Ghisi" = גיסי (cod. 816); der Name מבחר ist in מחר entstellt (cod. 310) und die Abkürzung א"ה (אותו האיש) nicht richtig aufgelöst (cod. 1097). Die Ortnamen Asbona (cod. 592)[1]), Aspilo (cod. 609), Alizano (cod. 1176), Bibania (cod. 401), Miliab (cod. 1010) lauten richtiger: Lissabon, Spello, Lucena, Bevagna, Millhaud. Mazitara (cod. 309) ist Misitra, wie es cod. 1281 genannt wird; Duca (cod. 307) ist Rocca (cod. 857)[1]); aus Minola (cod. 794) werde de Nola, gleich dem cod. 1041. טריקרגו und מילפה (cod. 1168) sind bekannte Orte in Neapel הר אלציון (cod. 857) ist Montealcino, באפיצי (cod. 926) heißt in Apice. Meir Bonin (cod. 359) ist מאיר בונא (aus Bonn)[1]), לאמוילא (cod. 768) vielleicht Munla in Aragon. Statt Calatayud schreibt der Katalog stets (cod. 434,

1) Vgl. diese Zeitschr. Bd. IV S. 188. G.

955, 1100 zweimal) Catalayud. Ganz unbekannt sind: Roglidano (cod. 152), Forti (cod. 381), Vitruvio (cod. 895). Ueber דטק לא (cod. 1047 p. 191) vergleiche man meine Literaturgeschichte d. syn. Poesie S. 482.

IV. Das Salböl bei den Pharisäern und bei den Evangelisten.

I. Bei den Schammaiten, den Hilleliten und den späteren Pharisäern.

Die Sitten wechseln. Was in der einen Zeit als überschwänglicher Luxus, Verschwendung und Verweichlichung getadelt wird, gilt der andern als begehrenswerthe Bequemlichkeit, als Gebot des Anstandes. So bewirkt die Herrschaft der wandelbaren Mode auch eine Aenderung in den Vorschriften für das Leben; kann man sich dann in Angaben früherer Zeiten nicht mehr recht hineindenken, so sucht man sie den eigenen Anschauungen anzupassen. Auf solche leicht verschwindende Umgestaltungen muß man achten, wenn man die richtige Erklärung für hervortretende Verschiedenheiten der Meinungen und für Widersprüche in Erzählungen finden will. Ein Beispiel dafür bietet die verschiedenartige Auffassung des Salbens mit wohlriechenden Oelen.

Es kann als bekannt vorausgesetzt werden, daß dieses Salben bei den orientalischen Völkern, auch bei Griechen und Römern, als besonders erquickend, fast als Bedürfniß galt, und namentlich als zum festlichen Mahle gehörig betrachtet wurde. Man salbte das Haupt mit guten Oelen und fand den Genuß des Mahles dadurch erhöht. Die demokratische Gesinnung jedoch, welche mit dem Ende der zweiten Tempel-Periode unter den Pharisäern sich mächtig steigerte und an dem Kampfe gegen den Uebermuth der Römer principiell erstarkte, erblickte auch in dieser Sitte, obgleich sie unter den Juden von alter Zeit her gebräuchlich war, einen schwelgerischen Luxus, aristokratische Schlaffheit, die sie als schimpflich betrachtete. Zum Ausdrucke dieser Gesinnung macht sich die Hillel'sche Schule gegenüber der, dem Herkommen anhänglicheren Schammai's. So lesen wir: „Wird während der Mahlzeit wohlriechendes Oel und Wein gebracht, so nimmt man, wie die Schule Schammai's vorschreibt, das Oel in die rechte, den Wein in die linke Hand, spricht zuerst

den Lobspruch über das Oel, dann den über den Wein. Die Schule Hillel's hingegen ordnet an, man nehme den Wein in die rechte, das Oel in die linke Hand, spreche zuerst den Lobspruch über den Wein, dann den über das Oel und bestreicht damit das Haupt des Aufwärters; ist dieser jedoch ein Gelehrtenschüler (d. h. Pharisäer), so bestreicht man damit die Wand, denn für einen Gelehrtenschüler ist es nicht löblich von Salben duftend einherzugehen."[1])

Die Schule Schammai's stellt demnach den Genuß, welchen das wohlriechende Oel bietet, höher als den Genuß des Weines, so daß der Lobspruch über jenes dem über diesen vorangehen solle, weshalb auch das Oelgefäß in die rechte, der Weinbecher in die linke Hand genommen werde; es ist selbstverständlich, daß man es nun nicht bei dem einmaligen Geruche des Oeles bewenden läßt, vielmehr wie man den Wein trinkt, so salbt man das Haupt mit dem Oele, um seinen Duft dauernd einzuathmen. Die Schule Hillel's aber stellt den Genuß durch den Wein hoch über den durch das Oel, man nimmt jenen in die rechte Hand, spricht über ihn zuerst das Lob Gottes und trinkt dann von ihm; des Oeles jedoch, nicht blos daß es hinter dem Wein zurücksteht, bedient man sich, nachdem man Gott für den Wohlgeruch, welchen er den Würzen verliehen, gepriesen, nicht weiter für sich zum Salben, sondern salbt damit den Aufwärter, wenn er der gedankenlosen Masse angehört, verwendet es aber auch nicht dazu, wenn er der ernsten Lebensrichtung des Pharisäismus anhängig ist, sondern schmiert es an die Wand. Eines kundigen und sittenstrengen Pharisäers ist es nicht würdig, solch leichtfertigem Tande zu huldigen, dessen die frivole Aristokratie sich bedient; man muß seine Verachtung gegen denselben an den Tag legen.

Dem entspricht nun vollkommen eine andere gesetzliche Differenz zwischen den beiden Schulen. Bekanntlich war man von dem ge-

1) Thoßeftha Berachoth c. 5: הביאו לפניו שמן ויין, בית שמאי אומרים כוס יין בשמאלו ושמן ערב בימינו, מברך על השמן ואח״כ מברך על היין, ובית הלל אומרים היין בימינו ושמן בשמאלו, מברך על היין ושותהו וחוזר ומברך על השמן וטוחהו בראש השמש, אם היה שמש תלמיד חכם טחו בכותל, לפי שאין שבח לתלמיד חכם שיצא מבושם. Daraus entnommen Babli Berachoth 43 b mit unwesentlichen Varianten; die Abweichung in jeruschalmi 8, 5 wird weiter unten besprochen werden.

meinen Volk nicht sicher, daß sie von der Frucht die den Priestern und Leviten zukommenden Gaben entrichten; die Pharisäer hielten sich daher für verpflichtet, von der Frucht, die sie von solchen unzuverlässigen Leuten kauften, die also als „zweifelhafte, Demai," galt, wenigstens einige dieser Gaben nachträglich zu entrichten. Doch galt Dies nur von Dingen, die zum wirklichen Genuß, zum Essen und Trinken bestimmt waren, nicht aber für Ungenießbares oder doch nicht zum Essen Verwandtes, wenn auch ein sonstiger Gebrauch davon gemacht wurde. Wie verhält es sich nun mit dem wohlriechenden Salböl? Gilt das Salben auch für einen derartigen Genuß, daß es zum Abscheiden der Gaben den Gewissenhaften verpflichtet? Man sollte denken, das Salben, an dem der ganze Körper sich erquickt, werde dem Trinken gleichgestellt; das ist auch sicher alte herkömmliche Anschauung, so daß am Versöhnungstage das Salben wie das Baden gleich dem Essen und Trinken untersagt ist (Mischnah Joma 8, 1), und zwar, wie ausdrücklich (Mischnah Schabbath 9, 4) angegeben wird, weil das Salben dem Trinken gleichzuachten ist. Demnach sind auch von dem „zweifelhaften" wohlriechenden Oele die Gaben zu entrichten, das ist die Ansicht der Schule Schammai's. Die Schule Hillel's hingegen spricht davon frei [1]), offenbar weil sie das Salben geringschätzig behandelt, das wohlriechende Oel als etwas für den achtbaren Menschen gar nicht Brauchbares betrachtet.

Neben dem Salböl gab es noch anderes Wohlriechende, Spezereien, die, angezündet, einen angenehmen Duft verbreiteten und besonders zur Würze der Mahlzeit dienten (בשמים, מוגמר).

Das Verhältniß nun zwischen diesen beiden wohlriechenden Gegenständen richtete sich nach dem Gebrauche, den man vom Salböle machte und nach dessen Schätzung; bediente man sich dessen wirklich zum Salben, achtete man dasselbe als besonderen Genuß, so mußte ihm der Vorzug vor den Spezereien eingeräumt werden, verpönte man jedoch das Salben, so war dessen bloßer Geruch ein viel rascher vorübergehender als der der Spezereien. Das erklärt uns eine andere Meinungsverschiedenheit der zwei Schulen. Wird zu Tische Oel und Myrthe gebracht, so bestimmt die Schule Schammai's, daß

---

1) Mischnah Demai 1, 3: שמן ערב בית שמאי מחייבין ובית הלל פוטרין. Die Einschränkungen, welche die Thoßeftha (und ihr folgend, die jerusalemische Gemara) in den Worten der Hilleliten macht, werden später Besprechung finden.

man zuerst Lob über das Oel, dann erst über die Myrthe spricht, während die Schule Hillel's die umgekehrte Folge verlangt. [1])

Wenn wir hier sehen, daß die Hilleliten den wohlriechenden Spezereien einen Vorzug gaben vor dem Salböle, so wollen sie damit ihre Geringschätzung des letzteren an den Tag legen, dem gegenüber sie den ersteren einen höheren Werth beilegen. Damit aber ist nicht gesagt, daß sie diesen Wohlgerüchen einen absoluten Werth zuschreiben, vielmehr setzten sie sie, und hier wieder im Widerspruche mit den Schammaiten, hinter andere Genuß bereitende Dinge, denen sie weit höhere Bedeutung beilegten. Dies zeigt sich in der Differenz, welche die beiden Schulen bei den Sprüchen zum Schlusse des Sabbath trennt. Man pflegte nämlich am Sabbathe gegen Abend die Mahlzeit zu beginnen und sie bis in den neuen Tag hinein, d. h. bis nach Einbruche der Nacht fortzusetzen. Solange der Sabbath dauerte, konnte nun kein Licht angezündet, keine Spezereien angebrannt werden. Dies geschah, sobald derselbe zu Ende gelangt war noch während der Mahlzeit, gewöhnlich gegen deren Schluß. Nun begrüßte man nach der Schule Schammai's, zuerst das Gewürze mit einem Lobspruche, dann erst das wieder gestattete Licht; umgekehrt verlangt es die Schule Hillel's [2]). Für sie haben eben die Wohlgerüche einen zu untergeordneten Werth und können daher nicht den Anspruch erheben, daß ihrer vor dem gleichsam wieder neu geborenen Lichte gedacht werde. Dem entspricht dann auch die schlechtweg hingestellte Lehre, daß wer am Schlusse des Sabbath in sein Haus eintrete, in folgender Reihe die Lobsprüche ordne, zuerst über den Wein, dann über das Licht, dann über das Gewürze und dann den Abschiedsgruß an den Sabbath richte [3]), wo, wie immer, stillschweigend die Ansicht der Hilleliten adoptirt wird.

1) Berachoth 43b: הביאו לפניו שמן והדס בית שמאי אומרים מברך על השמן ואחר כך מברך על ההדס ובית הלל אומרים מברך על ההדס ואחר כך מברך על השמן. Ueber den Widerspruch Gamaliel's, der auch die Uebergehung dieser Discussion in Tossefitha und Jeruschalmi bewirkt zu haben scheint, vgl. unten.

2) jeruſ. Berachoth 8, 1: אמר ר׳ יהודה ... על מה נחלקו על המאור ועל הבשמים, שבית שמאי אומרים בשמים ואחר כך מאור ובית הלל אומרים מאור ואחר כך בשמים. Ueber die Varianten in Mischnah, Tossefitha und Babli; vgl. unten.

3) Thoss. Ber. c. 5 (Babli 52a): הנכנס לביתו במוצאי שבת מברך על היין ועל המאור ועל הבשמים ואח״כ אומר הבדלה.

Diese verschiedene Werthschätzung der Spezereien hat offenbar ihre Consequenz auch in einer andern gesetzlichen Differenz, die wir jedoch nur angedeutet finden. An Festtagen nämlich — also außer Sabbath und Versöhnungstag — sind alle Arbeiten, welche zum Bereiten der Speisen erforderlich sind, gestattet, so namentlich auch das Anzünden des Feuers. Dennoch wollen die Schammaiten diese Erlaubniß auf das durchaus Nothwendige eingeschränkt wissen; eine jede derartige Arbeit, die schon früher hätte geschehen können oder mit geringerem Mühaufwand vollzogen werden kann, wollen sie am Festtage selbst unterlassen, nicht leichtfertig eine Ausdehnung vorgenommen sehen, wo Geringeres hinreicht; die Hilleliten hingegen gestatten, da einmal das gesetzliche Arbeitverbot durchbrochen ist, eine jede Verrichtung, wenn sie ähnlich für die Herstellung der Speisen vorgenommen wird, in umfassendster Weise. Sie engen nicht allein nicht auf das Nothwendigste, auf das früher vorzubereiten Unmögliche ein, sie betrachten überhaupt eine solche Arbeit, wenn sie auch ganz überflüssig ist, gar nicht mit einem dem Festtage gewidmeten Genusse in Zusammenhang steht, nicht für verboten. So wollen daher die Schammaiten auch das Feuerzünden am Festtage nur dann gestatten, wenn es für die Speisezubereitung unausweichlich nöthig ist, sonst aber nicht, während die Hilleliten es unter allen Umständen freigeben, selbst gegen das Anzünden eines Lichtes, wenn man es auch gar nicht gebraucht, Nichts einzuwenden haben.[1]) Wie verhält es sich nun mit dem Anzünden der Spezereien für die Mahlzeit am Festtage? Man sollte denken, über dessen Gestattung könne gar kein Zweifel obwalten. Den Schammaiten galt dieses Räucherwerk dem Genusse des Essens gleich, und so mußten sie auch das Anzünden der Spezereien gestatten; für die Hilleliten

1) Der ganze Tractat Bezah documentirt im Allgemeinen diese abweichende Auffassung der beiden Schulen in Beziehung auf den Festtag, und so stellt die Gemara 12 b ganz richtig als Grundsatz der Hilleliten, dem die Schammaiten widerstreben, auch in Beziehung auf Feueranzünden auf: מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, und wenn Thossafoth diesen Grundsatz etwas einschränken zu wollen scheinen, so setzen sie sich damit in offenen Widerspruch mit dem Zusammenhange der ganzen dortigen Stelle. — Ebenso erklärt die jerus. Gemara 5, 2 das Anzünden eines ganz müßigen Lichtes (נר של אבטלה) am Festtage nach den Schammaiten für untersagt, nach den Hilleliten für erlaubt: ב״ש אוסרין וב״ה מתירין, und der Ansicht Hillel's entsprechen die Worte der Mechiltha Ende, die nur bei uns corrumpirt sind, vgl. Weiß in ed. Wien S. 112 Anm. 10.

waren dieselben zwar kein begehrenswerther Genuß, allein da Feueranzünden ihnen am Festtage schlechtweg als gestattet galt, so mußte man denken, es sei doch gewiß auch zum Behufe des Räucherwerkes nicht untersagt. Dennoch finden wir von dem späteren Gamaliel besonders hervorgehoben, daß er sich, wie er sich in manchen Dingen am Festtage „erschwerend, entsprechend den Schammaiten" verhalten, in andern Dingen, offenbar gleichfalls gegen die sonst zur Nachachtung erhobene hillelitische Sitte, „erleichternd" verhalten habe. Darunter wird aufgezählt, er habe verlangt, daß man das Räucherwerk am Festtage bereite und aufstelle. Aus dem ganzen Zusammenhange geht hervor, daß Gamaliel hier im Gegensatze zu der maßgebenden Schule Hillel's verfahren ist, es ist von der andern Schule bei dem hohen Werthe, welchen sie auf das Räucherwerk legt, nicht anzunehmen, daß sie es an Festtagen verbieten sollte; wenn das Verbot also von der Schule Hillel's ausgegangen ist, — dem dann auch wirklich die andern Lehrer, im Gegensatze zu Gamaliel, Folge zu leisten verlangen —, so kann das Verbot, da sie ja sonst gegen Feueranzünden gar keine Schwierigkeit erhebt, nur in dem Umstande begründet sein, daß ihr das Räucherwerk überhaupt widerwärtig ist, sie es blos duldet, ab untersagt, wenn es selbst nur scheinbar mit einer Vorschrift in Collision tritt.[1])

---

1) Mischnah Bezah 2, 6 (Edujoth 3, 10) heißt es: שלשה דברים רבן גמליאל מחמיר כדברי בית שמאי, dann in der folg. M.: אף הוא אמר שלשה דברים להקל מכבדין בית המטות ומניחין את המוגמר ביום טוב ,ועושין גדי מקולס בלילי פסחים ,וחכמים אוסרין. „Er entschied ferner drei Dinge erleichternd: Man staubt die Divane ab und bereitet das Räucherwerk an Festtagen, und richtet das Pessachlamm unzerstückt zu. Die andern Lehrer untersagen (alle drei Dinge)." Um die im Texte aufgestellte Behauptung, daß das Verbot des Anbrennens der Spezereien am Festtage in Uebereinstimmung steht mit der älteren Ansicht der Hilleliten, Gamaliel aber gerade in diesem wie in den andern mitgenannten Fällen, von dieser abweichend, sich der der Schammaiten zuwandte, dient ein genauer Blick eben auf den erstgenannten. Das Zubereiten des Pessachlammes in unzerstückter Gestalt ist von untergeordneter Bedeutung für unsere Untersuchung. Es ist das strenge Beibehalten der vorexilischen Sitte, welche natürlich von Hillel und Schammai nebst ihren älteren Schülern, die vor der Zerstörung lebten, gleichmäßig beobachtet worden und gegen die man später, weil sie als Opfergenuß nach der Zerstörung erschien, Bedenken hegte, die der conservative Gamaliel nicht beachtete. Wichtiger ist uns das Abkehren der Divane. Wir stellen zuerst fest, daß die richtige Lesart ist, wie sie sich in der Mischnah und Baraitha nach den Ausgaben der babyl. Gem. a. a. O. findet, nämlich בית

Die Verhältnisse erfuhren jedoch bald einen mächtigen Umschwung. Der jüdische Staat ward aufgelöst, die Bewohner zer=

המטות d. h. das Divanhaus, der ganze Raum, in welchem die für die Gäste bestimmten Divane befindlich sind; weil man diesen Ausdruck mißverstand, schrieb man, wie alle andern Ausgaben haben, fälschlich בין המ׳, zwischen den Divanen. Auf die Variante macht bereits Jesaia Berliner aufmerksam. Wann und zu welchem Zwecke nun geschah das Abkehren der Divane? Offenbar vor der Mahlzeit, um den Tischgenossen ganz reine Sitze darzubieten. Das geht klar aus dem Einspruche hervor, welchen Elieser ben Zadok dagegen erhebt, daß Dies am Festtage Sitte in Gam.'s Hause gewesen, indem er sagt: Ich habe oft bei Gam. gegessen und nie gesehen, daß der Divanraum abgekehrt worden, vielmehr waren Tücher von dem Rüsttage des Festes an ausgebreitet, diese nahm man ab, sobald die Gäste eintraten (so war das Haus von selbst rein gekehrt, d. h. der Staub hinweggenommen, ohne daß man ihn wegzufegen brauchte). So lesen wir in Thossefitha Bezah c. 2 פעמים הרבה אכלנו בבית רבן גמליאל ולא ראינו שהן מכבדין בין המטות אלא סדינין היו פורסין מערב יו״ט כשאורחין נכנסין מסלקין אותן oder, wie die babylonische Gemara 22 b einen etwas ausführlicheren und wie es scheint, auch hie und da etwas correcteren Text bietet: פ׳ה׳ נכנסתי אחראב א לבית ר׳ג׳ ולא היו מכבדין בית המטות ביום טוב אלא מכבדין אותן מערב יום טוב ופורסין עליהם סדינין, למחר כשאורחים נ׳מ׳ את הסדינין ונמצא הבית מתכבד מאליו. Eine offenbar aus Mißverständniß entsprungene Recension bietet die jeruf. Gem. z. St.: פ׳ה׳ אכלתי אצל ר׳ג׳ ולא היו מכבדין בין המטות אלא ס׳ה׳פ׳ על גבי הארץ וכיון שהיו האורחין יוצאין היו קופלין אותן. Demgemäß waren vor Tische, und zwar am Festtage selbst, Tücher zwischen die Divane auf den Boden gebreitet worden, und wenn die Gäste weggingen, legte man, also nach Tische, dieselben zusammen. Diese Variation entstand dadurch, daß man die Veranlassung zum Wegkehren nicht mehr verstand; man kannte später solche feine Sitte nicht mehr, die darauf bedacht war die Gäste in ganz reinem Raume zu empfangen, und dachte, das Wegkehren bedeute das Aufnehmen der auf den Boden zerstreuten Abfälle. Allein abgesehen davon, daß die Recension in Toß. u. b. G. etwas ganz Anderes aussagt, bliebe auch unbegreiflich, wozu denn überhaupt das Aufräumen so unaufschiebbar nöthig war, so daß es unmittelbar nach der Entfernung der Gäste noch während des Festes geschehen mußte, da ja bis zum Schlusse des Tages, also bis zum Aufhören des Festes ohne Nachtheil gewartet werden konnte und jedes gesetzliche Bedenken vermieden worden wäre. — Mit der Beseitigung dieses Mißverständnisses und der Erkenntniß des Zweckes, wozu das „Divanhaus“ aufgekehrt wurde, erhält auch eine andere Mischnahstelle, die von demselben Mißverständniß bis jetzt verdunkelt worden, erst ihre richtige Erklärung, und bekundet sich uns wieder die Veranlassung zu einer Divergenz zwischen den beiden Schulen, welche in ihrer verschiedenen Stellung zu gewissen Anforderungen des Anstandes wurzelt. Mischnah Berachoth 8, 4 heißt es: בית שמאי אומרים מכבדין את הבית ואחר כך

streut, es gab keinen Kampf mehr gegen eine verwöhnte Aristokratie in der eigenen Mitte mit frivolen Sitten, es war Alles tief gebeugt; es galt im Gegentheile den Muth, ja einen gewissen Trotz gegen den ausländischen Dränger in sich zu nähren. „Alle Israeliten sind den Königskindern gleich geachtet", sprach man stolz aus, und zwar gerade auch in Beziehung auf das Salböl. Man darf nämlich am Sabbathe kein Mittel zur Heilung nehmen, das man nicht auch sonst gebrauchte; man darf daher eine Wunde mit einfachem Oele bestreichen, weil Dies auch im gesunden Zustande geschieht, aber nicht mit Rosen- (oder Narden-) Oel. Nur Königskindern ist Dies gestattet, weil es bei ihnen eben gewöhnlicher Gebrauch ist. Darauf bemerkt der strenge Simon ben Jochai, alle

---

נוטלין לידים ובית הלל אומרים נוטלין לידים ואחר כך מכבדין את הבית. „Nach der Schule Schammai's wird zuerst das Haus ausgekehrt, dann wäscht man die Hände, nach der Schule Hillel's ist das Verfahren umgekehrt." Nun meint schon die Thoßeftha, und ihr folgend die Gemaren, dieses Auskehren des Hauses geschehe nach dem Essen, um die Abfälle zu beseitigen oder gar um sie nicht muthwillig dem Verderben preiszugeben — als wenn sie durch das Auskehren erhalten würden! —, das Waschen der Hände geschieht demnach nach Tische, wovon die ältere Halachah gar Nichts weiß und was auch die spätere Halachah nicht als eine gesetzliche Vorschrift kennt, sondern als eine Reinlichkeitsmaßregel, welche mannichfachen Gefahren vorbeugen soll. Ueber den Grund der Divergenz aber zwischen den beiden Schulen wissen diese späteren Quellen nur so Sinnloses vorzubringen, daß es nicht lohnt auf Angaben einzugehn, die sich wahrhaft an dem gesunden Menschenverstande und an diesen alten Schulen versündigen. Gehn wir jedoch mit der aus obiger Erörterung gewonnenen Einsicht an die Stelle! Man stäubte unmittelbar vor Tisch „das Haus", d. h. das Eßzimmer, „das Divanhaus" nochmals ab, um auch, wenn selbst der Raum früher gereinigt worden, einen jeden etwa noch gebliebenen oder neu hinzugekommenen Schmutz zu entfernen. Das war eine besonders feine Sitte, auf welche die Schule Schammai's einen so entschiedenen Nachdruck legte, daß sie es verlangte, bevor den Gästen das Wasser zum Waschen der Hände gereicht wurde; den Hilleliten war es etwas ganz Nebensächliches, dem sie das Wichtigere, das Darreichen des Wassers, nicht nachgesetzt wissen wollten. So ist denn auch zu erwarten, daß die Hilleliten dieses nochmalige Auskehren am Festtage ganz unterließen, in seiner Vornahme eine ganz unnöthige, die Festfeier störende, daher nicht zu gestattende Arbeit erblickten. Wenn es Gamaliel nun gestattete, ja verlangte, so liegt Dies, wie wir Dies kennen lernen werden, in seinen aristokratischen Sitten, die ihn hier zur Schule Schammai's drängten. Und dasselbe Verhältniß ist es nun auch mit der Herrichtung des Räucherwerkes am Feste.

Israeliten seien Königskinder.[1]) Steigert sich nun so im Allgemeinen der demokratische Trotz dahin, nicht die aristokratischen Sitten zu verschmähen, sondern im Gegentheile sich den fremden Herrschern gleichzustellen und sich für Alles, auch in äußeren Lebensbequemlichkeiten, gleichberechtigt zu erachten: so drang gerade mit Gamaliel ein aristokratisches Element in die Hilleliten ein. Gamaliel war von den Römern mit der Patriarchenwürde bekleidet worden, er war nun Staatsbeamter, stand zu dem kaiserlichen Hofe und zu den Procuratoren in Beziehung, er war ein vornehmer, stolzer Herr geworden, der im vollen Gegensatze zu seinem Ahnherrn Hillel, im Umgange mit den Gelehrten, seinen Genossen, wie in seinem Hause sehr stark den Aristokraten darstellte, und der auch in der Gesetzübung, ein ächter Hochkirchlicher, conservativ und streng war. Auch der Werth des Räucherwerkes und des Salbens mit wohlriechenden Oelen mußte in seinen Augen eine andere Geltung erlangen. Wir haben schon gehört, wie er die Zubereitung des Räucherwerkes am Festtage verlangte im Gegensatze zu den andern Gelehrten; wir hören aber auch ferner von ihm, daß er das Salböl noch höher als die Spezereien stellt, im Gegensatze zu der Hillel'schen und in Uebereinstimmung mit der Schammai'schen Schule. Während jene, wie oben erwähnt, den Lobspruch über Myrthe dem über Salböl vorangehn läßt, entscheidet sich Gamaliel, gemäß der letzteren, für das Gegentheil, indem er ausdrücklich als Grund für seine Entscheidung angiebt: „bei dem Oele haben wir Genuß vom Geruche und vom Salben, bei der Myrthe genießen wir nur den Geruch, zum Salben dient es nicht[2]). Daß es einem „Gelehrtenschüler" nicht wohl anstehe, von Salben zu duften, davon hören wir nun nicht mehr.

So war wie in vielen andern Fällen, auch in Werthschätzung von Gewürzen und Salböl ein gewisser Bruch in den nachexilischen Pharisäismus gekommen. Die Anerkennung Hillel's und seiner Schule stand fest, alle Stützen, die die Schammai'sche Schule früher

1) Mischnah Schabbath 14, 4: החושש במתניו ... סך הוא את השמן ולא שמן ורד, בני מלכים סכין שמן ורד על מכותיהן, שכן דרכן לסוך בחול, רבי שמעון אומר כל ישראל בני מלכים הם. Ueber Rosen- oder Nardenöl vgl. weiter unten.

2) Berachoth 43b (unmittelbar nach der oben S. 108 Anm. 1 angef. Stelle): אמר רבן גמליאל אני אכריע, שמן זכינו לריחו וזכינו לסיכתו, הדס לריחו זכינו, לסיכתו לא זכינו.

noch in ihrer größern geistigen Verwandtschaft mit dem Sadducäismus und mit der herrschenden Aristokratie gefunden, waren nun gänzlich gebrochen, im Gegentheile aber waren die Nachkommen Hillel's zu hohen Würden gelangt, so ward die Geltung der Hillel'schen Schule eine unbestrittene. Wenn nun, wie Dies im Verlaufe der Geschichte so häufig vorkommt, gerade aus dem Schooße der siegenden Richtung eine Zersetzung sich erzeugte, ein Rückschreiten zu der frühern, nun überwundenen und machtlosen Gegnerin sich bemerklich machte: so wollte man sich diesen Abfall, dieses ermattende Nachlassen in den eigenen Principien nicht zugeben. Man suchte sich mit den hillelitischen Vorgängern in Einklang zu setzen, was zuweilen nicht ohne große Gewaltsamkeit gelingen wollte. Man deutete die Worte der Hilleliten um, beschränkte und zwängte sie, und wollte auch Dies nicht verfangen, so verschob man geradezu die Rollen und behauptete, daß was im Namen der Schammaiten überliefert werde, den Hilleliten angehöre und umgekehrt.

Diese Auskunftsmittel, welchen man an unzähligen Stellen begegnet, finden wir auch bei den Bestimmungen über Gewürze und Salböl angewendet. Wenn es feststeht, daß die Hilleliten von Abgaben für Priester bei „zweifelhaftem" wohlriechendem Oele befreien, so wollen Spätere behaupten, daß Dies von dem kostbaren Rosen- oder Nardenöl doch keineswegs gelte, bei diesem sollten auch die Hilleliten die Verpflichtung dazu anerkennen.[1]) — Die Hilleliten lassen den Lobspruch über den Wein dem über das wohlriechende Oel vorangehn, wenn beide gleichzeitig auf die Tafel gebracht werden, verlangen daher daß jener in die rechte, dieses in die linke Hand genommen werde, das Salben des Hauptes mit dem Oele, das dann darauf zu folgen pflegte, verwerfen sie ganz. Die letztere Bestimmung stellte man später, wo überhaupt aller Luxus unter den gedrückten Verhältnissen in den Hintergrund getreten war und

1) Thossiftha Demai c. 1: אמר רבי נתן לא היו בית הלל פוטרין אלא בשל פליטון בלבד, אחרים [אומרים] משום רבי נתן, מחייבין היו בית הלל בשמן ורד ורדין. Nach dieser auch in jerus. Demai 1, 3 aufgenommenen Angabe hätten die Hilleliten nur das f liatum von der Abgabe befreit, jedenfalls aber das Rosenöl dazu verpflichtet. Das ורדין am Schlusse, für das in Jeruschalmi ויירדינן oder ויירדינן gelesen wird, weist auf einen alten Schreibfehler aus Unkenntniß hin, es ist offenbar נרדינון zu lesen, das richtig Midrasch zu HL. 4 14 vorkommt, νάρδινον (vgl. die später zu besprechenden Evangelien-Stellen Marc. 11, 3. Joh. 12, 3).

der Verfall des Heidenthums auch dieser Sitte im ganzen römischen Reiche den Boden entzog, nicht in Abrede; aber der Köstlichkeit des wohlriechenden Oeles glaubte man doch eine größere Anerkennung schuldig zu sein, und eine Relation schreibt geradezu den beiden Schulen die entgegenstehenden Meinungen zu, giebt an, die Schammaiten setzten den Weinkelch in jeder Beziehung dem Oelkruge vor, umgekehrt die Hilleliten.[1]) — In die Anordnung der Reihenfolge über die Lobsprüche am Sabbathausgange tritt eine große Verwirrung ein. Man entscheidet sich, selbst mit Beibehaltung der ächten Ueberlieferung, für die Ansicht, die man als die der Schammaiten kennt, gegen die der Hilleliten, so daß der Lobspruch über die Gewürze dem über das Licht voranzugehn habe; das Unbehagen, geradezu die Hilleliten zu ignoriren, bewirkte jedoch daß man auch hier die Meinungen vertauschte und sich so mit den Hilleliten in Einklang setzte. Ob noch eine dritte Relation, welche allerdings der ältesten Quelle, der Mischnah, angehört und die ganz abweichend lautet, ein Product späterer Verwirrung ist, die zu Textesänderungen getrieben hat, oder anders zu begründen ist, will ich nicht mit Bestimmtheit behaupten, jedoch eine Vermuthung darüber in der Anmerkung [2]) aussprechen.

---

1) Dies ist die Relation der jerus. Gem. Ber. 8, 5: בית שמאי אומרים כוס בימינו ושמן ערב בשמאלו, אומר על הכוס ואח״כ על השמן ערב, ובית הלל אומרים שמן ערב בימינו וכוס בשמאלו, אומר על שמן ערב וטחו בראש השמש, ואם היה השמש תלמיד חכם טחו בראש(!) הכותל שאין שבחו של תלמיד חכם להיות יוצא מבושם. Den Spruch über den Wein vergißt diese Relation ganz nach den Hilleliten. — Uebrigens mag der Zusatz in Babli 43 b: מבושם לשוק, es sei unziemlich für den Gelehrten salbenduftend auf die Straße zu gehen, gleichfalls eine Milderung sein, die den Einspruch gegen das Salben nur in der Ausdehnung einschränkt, daß es auch noch auf der Straße merkbar ist.

2) Den aus Jeruschalmi oben S. 108 Anm. 2 angeführten Worten wird hinzugefügt: רבי בא ורב יהודה בשם רב, הלכה כדברי מי שאומר בשמים ואח״כ מאור. Daß überhaupt ausdrücklich eine Entscheidung getroffen wird, beweist schon, daß man sich von der sonst stillschweigend geltenden Hillel'schen Schule abzuweichen gedrungen fühlte, noch mehr die Art wie es geschieht: die Entscheidung ist nach den Worten dessen, welcher sagt, als scheue man sich die Autorität zu nennen. Thossefta jedoch c. 5 und Babli 53 b wechseln die Autoritäten um: א״ר יהודה . . . על מה נחלקו על המאור ועל הבשמים. — Die Mischnah 8, 5 endlich bringt folgende Relation: שבש״א על המאור ואח״כ בשמים ובה״א בשמים ואח״כ מאור בש״א נר ומזון ובשמים והבדלה ובה״א נר ובשמים ומזון והבדלה. Wenn hier nicht Verwirrung herrscht, was unwahrscheinlich, so ist die Reihenfolge so zu erklären: Das Räucherwerk kam

Diese ganze Untersuchung mag Manchem als von sehr geringem Werthe erscheinen. Sie bezieht sich auf vollständig überlebte Gegenstände. Wohlriechende Oele und Spezereien haben unter uns ihre Bedeutung verloren. Wir wollen diese Thatsache nicht mit Bestimmtheit dem Einflusse der strengen demokratischen Richtung der Hilleliten und der von ihr auf das Christenthum übergegangenen Auffassung zuschreiben. Der nüchterne Sinn des Europäers wendet sich dem sinnbetäubenden Einflusse starker Gerüche ab und hat denselben etwa blos im Weihrauche der katholischen Kirche erhalten; unser gemäßigtes Klima bedarf nicht der besondern Mittel gegen die üblen Dünste der heißeren Gegenden. Aus den gesetzlichen Bestimmungen des rabbinischen Judenthums ist Salböl und Gewürze gleichfalls fast ganz geschwunden; nur eine unverstandene Spur haben sie zurückgelassen. Am Sabbathausgange wird ein Lobspruch über Gewürze gesagt und zwar vorangehend dem über das Licht, ein Ueberrest aus alter verklungener Zeit, den man sich später abenteuerlich erklärte und den die zähe Unwissenheit noch heute umklammert. Man sucht nämlich den Gebrauch des Gewürzes am Sabbathausgange, der sich eben blos auf den Lobspruch dazu beschränkt, mit der Angabe der babylonischen Gemara zu begründen, daß am Sabbathe der Mensch mit einer Doppelseele bedacht sei, die dann mit dessen Ausgange dahinziehe; um nun den durch diesen Verlust Ermattenden und Betrübten aufzurichten, solle die Erquickung durch Wohlgerüche ihn neu beleben[1]) — eine Zwei=

gewöhnlich erst nach beendigter Mahlzeit (Mischnah 6, 6: אין מביאין את המוגמר אלא לאחר הסעודה), der Spruch darüber folgte daher dem Tischsegen. Am Sabbathausgange kam nun mitten in der Mahlzeit Licht, und alsbald erfolgte der Lobspruch und nun wollten die Schammaiten die gewöhnliche Ordnung beibehalten wissen, daß der Tischsegen und dann das Räucherwerk folge. Die Hilleliten jedoch, welche diesem einen geringen Werth beilegten, wollten es an das Licht als ihm blos angehängt anschließen, blos als einen Ausspruch, daß nun angezündet werden dürfe, nicht als einen Dank für den Genuß der Würzen.

1) Thaanioth 27 b (u. Bezah 16 a): נשמה יתירה ניתנה בו באדם בערב שבת במוצאי שבת נוטלין אותה ממנו, und schon die Gemara will damit begründen, daß die Opferwache am Sonntag nicht gefastet habe, weil das Entfliehen der Doppelseele ohnedies abschwäche. Dies benützen nun die Rabbinen zur Begründung für das Gewürz am Sabbathausgange, und so viel ich sehe, ist Maimonides (Mischneh Thorah, Schabbath 29, 29 der erste, welcher, etwas rationalisirend, diesen Grund angiebt: ולמה מברכין על הבשמים במוצאי שבת מפני שהנפש דואבת ליציאת שבת, משמחין אותה ומיישבין אותה בריח טוב. Ihm folgt dann der Troß.

seelen-Theorie, die gleich der modernen politischen sehr rasch verduftet. — Trotzdem aber dürfte die Untersuchung für den Forscher erheblich sein. Sie läßt uns einen tiefen Blick werfen in die abweichende Richtung der beiden großen Schulen von so tiefgreifendem Einflusse, sie lehrt uns, daß wenn Schammaiten und Hilleliten über sehr geringfügige Dinge abweichende Meinungen vortragen, diese Kleinigkeiten die gesetzlichen Ausläufe sind von einer tiefbegründeten Lebensanschauung, sie bezeugt, daß wir für ihre Betrachtung auf einem verschütteten Boden stehen, die spätere Zeit, herausgelebt aus den Anschauungen der früheren, ihre Worte schon durch falsche Begründung unkenntlich gemacht, noch mehr aber durch Verstümmelung und Verdrehung derselben. In diese grundlegende Zeit des zur vollen Herrschaft gelangten entschiedenen Pharisäerthums innerhalb des Judenthums und des entstehenden Christenthums einen richtigen Einblick zu gewinnen, ist von einer nicht zu unterschätzenden großen geschichtlichen Bedeutung.

II. Bei den älteren und den jüngeren Evangelisten.

Denn die Meinungsverschiedenheiten, welche wir bisher nach ihren Resultaten in gesetzlichen Bestimmungen des pharisäischen Judenthums verfolgt haben, begegnen uns auch in den Berichten aus dem Urchristenthum. Nun halte ich zwar nicht dafür, daß es auf den Gang der menschheitlichen Entwickelung einwirke, ob Jesus einstmals am Haupte oder an den Füßen beim Mahle von einem Weibe gesalbt worden, wann und ob Dies von Maria, der Schwester des Lazarus, oder von einer sonst Unbekannten oder gar von einer Sünderin geschehen, ob, von wem und weßhalb ein Tadel darüber ausgesprochen worden. Da jedoch die Sache in den Evangelien berichtet wird, ist die Erzählung mit allen ihren Nebenumständen für Millionen von solcher Bedeutung, daß von ihr die Seligkeit abhängig gemacht wird, daß sie als bestimmend für die geistige und sittliche Entwickelung der ganzen Menschheit erscheint. Und dennoch weiß man sich in sie nicht recht hineinzufinden, noch weniger kann man sich erklären, wieso die einzelnen Abweichungen, welche sich bei den verschiedenen Berichterstattern finden, entstanden sind. Da nun die vorangegangenen Betrachtungen Licht in diese Verwirrung zu bringen geeignet sind, so ist es der Mühe werth, näher auf die Sache einzugehn.

Führen wir uns kurz die Erzählung vor, wie sie in den verschiedenen Evangelien berichtet wird. Nach Matth. 26, 6 ff. sitzt Jesus kurz vor Ostern zu Bethanien im Hause Simon's des Aussätzigen beim Mahle, da tritt ein Weib an ihn heran und gießt eine Schale köstlichen wohlriechenden Salböls (μύρον βαρύτιμον) ihm aufs Haupt; die anwesenden Jünger, die dies sehen, sind unwillig darüber und sprechen: wozu so Kostbares verderben (ἀπώλεια)? Hätte doch das Oel für vieles Geld verkauft und der Erlös an die Armen gegeben werden können! Jesus aber beruhigt sie, den Armen könnten sie immer geben, ihn aber habe das Weib gesalbt zu seinem Begräbnisse, sie habe ein gutes Werk gethan. Ganz in gleicher Weise berichtet Marcus 14, 3 ff., und es ist unerheblich, daß die Tadler nicht so bestimmt als seine Jünger bezeichnet werden, sondern allgemein als „Einige". Sehr abweichend lautet die Geschichte bei Lucas 7, 36 ff. Sie wird, dem Zusammenhange nach, in eine ziemlich frühe Zeit seiner Wirksamkeit verlegt, jedenfalls nicht in Beziehung gebracht zu seinem nahen Tode. Jesus sitzt zu Tische bei dem Pharisäer Simon, eine Sünderin naht, weint, benetzt seine Füße mit ihren Thränen, trocknet sie mit ihren Haaren, küßt sie und salbt sie mit wohlriechenden Oelen. Simon denkt, das dürfe er von einer Sünderin, wenn er ein Prophet wäre und sie als solche erkennte, nicht an sich geschehen lassen; Jesus aber antwortet, das Weib habe ein Werk der Liebe an ihm verrichtet, seine Füße gesalbt, während der Wirth nicht einmal sein Haupt gesalbt habe, ihr seien um ihrer Liebe willen die Sünden vergeben. Annähernd an diese Relation, dennoch auch zum Theile wieder mit den frühern übereinstimmend, zum Theile neue Umstände heranbringend erzählt Joh. 12, 1 ff, Jesus sei sechs Tage vor Ostern bei dem auferweckten Lazarus in Bethanien zu Tische gewesen, da habe ihm Maria die Füße gesalbt und mit ihrem Haare abgetrocknet. Dies habe nun Judas Ischariot als Verschwendung getadelt, aber von ihm war das Vorgeben, daß es besser für die Armen verwendet werden könne, blos erheuchelt, er war vielmehr ein Dieb, der die Gelder der von ihm verwalteten Casse sich zu nutze machte. Jesus aber nimmt die That wiederum im Schutz, daß Arme allezeit da seien, Maria dies aber zu seinem Begräbnisse gethan.

Daß dies, wenn auch unter abweichenden Formen, die Erzählung eines und desselben Ereignisses ist, steht bei jedem Unbefangenen fest; ebensowenig wird er versuchen, die Abweichungen, ja Wider-

sprüche vereinigen, ausgleichen zu wollen. Es sind eben verschieden=geartete Berichte über dieselbe Thatsache. Solche kommen leicht vielgestaltig in Umlauf, allein man wird bei Berichterstattern, denen man es anmerkt, daß sie bei jedem einzelnen Umstande, den sie auswählen, bei jeder Färbung, die sie ihm geben, nicht müßige Erzähler sein wollen, sondern den bestimmten Zweck, dem ihre ganze Darstellung dient, beständig vor Augen haben — oder um uns correcter auszudrücken: man wird bei Berichterstattern, die von ihrem Zwecke so erfüllt sind, daß Alles was demselben nicht dient, vor ihrem Blicke ganz verschwindet, nur das diesem sich Einfügende ihnen der Mittheilung werth erscheint, ihnen Alles, was sie denken, die der sie beherrschenden Idee gemäße Gestaltung erhält und sie es auch so wiedergeben, man wird bei ihnen mit Recht fragen: Was soll diese ganze Salbungsgeschichte? was ist es mit dem an sie sich knüpfenden Tadel? woher die Verschiedenheit bei den Erzählern über den gesalbten Körpertheil, über die Personen, von denen der Tadel ausgeht? Diese Fragen haben die Erklärer gequält, auf welchem dogmatischen Standpunkte sie sich auch befinden mochten, ohne daß sie eine befriedigende Lösung zu finden wußten.

Sie haben eben die Geistesrichtung der Zeit nicht gekannt, innerhalb welcher die Geschichte niedergeschrieben wurde, daher weder ihren Zweck im Allgemeinen noch den Grund ihrer Variationen erkannt. Mit dem richtigen Einblicke in die Zeitanschauung, den wir aus den vorangegangenen Erörterungen gewonnen, wird das Ganze größere Klarheit erlangen. Ein Weib hatte beim Mahle Jesus das Haupt gesalbt als Zeichen ihrer Verehrung, und dieser ließ es geschehen; die Pharisäer aus dem Kreise der Hilleliten oder, was dasselbe bedeutet, die eignen Jünger Jesu, die derselben Richtung angehörten, fanden dies tadelnswerth, sie nannten es geradezu ein „Verderben", einen sündhaften Luxus, der das Werthvolle, welches den Armen Unterstützung gewähren konnte, für eine Handlung verschwendete, die „für einen Gelehrtenschüler nicht löblich ist, nämlich von Salben zu duften". Warum ließ es nun aber Jesus dennoch geschehen? Nun, er machte eine Ausnahme, er, der dem Tode Entgegengehende und der Auferstehung Entgegenreifende, durfte, sollte auf diese Weise verherrlicht werden. Dies die ältere Relation bei Matthäus und Marcus, wie sie vollkommen der damals herrschenden pharisäischen Richtung entspricht und wie sie im Einklange steht mit der Betonung der ganz außerordentlichen Stellung Jesu.

Allein diese Anschauung über die Salbung des Hauptes hatte nur im engeren Kreise der palästinischen Pharisäer ihre Geltung; unter den griechischen Juden war die ebenso griechische und römische wie altjüdische Sitte das Haupt zu salben, nicht in Mißcredit gekommen, sie blieb unter ihnen etwas Gewöhnliches, als Anstandsgebot Anerkanntes. Was, fragten sich nun die Verfasser der Evangelien nach Johannes und nach Lucas, was mochte daran so Auffallendes sein, daß man überhaupt davon sprach, ja daß es sogar Bedenken, Tadel erwecken konnte? Sicherlich, nicht das Haupt wurde ihm gesalbt — davon wäre kein Aufhebens gemacht worden —, sondern die Füße, und wenn dies auch nicht gerade bei den Griechen unerhört war, indem man sich wohl zuweilen vor dem Mahle auch die Füße mit Wein waschen ließ, der mit wohlriechenden Dingen vermischt war (vgl. Pauly, Real-Encyklopädie Bd. II. S. 1301), so lag in jenem Salben der Füße doch jedenfalls ein Erweis unterwürfiger Verehrung. Allein wenn auch Dies der Fall war, wie konnte man denn darin eine Veranlassung zum Tadel finden? Was ist es mit jener schlechten Verwendung des köstlichen Oels, die darin gefunden werden sollte? Ja, setzte sich der Johannes-Evangelist die Sache zurecht, von einem biedern Verehrer Jesu ward auch sicher ein solcher Tadel nicht ausgesprochen, es war der heuchlerische Schalk Judas Ischarioth, der seine betrügerische Gewinnsucht unter dem Deckmantel der Einfachheit und der Wohlthätigkeit verbarg, und den Jesus auch in derselben Weise widerlegte, wie in den früheren Evangelien, mit der Hinweisung auf seinen von ihm vorherverkündeten baldigen Tod. — Anders wiederum der Verfasser des Lucas-Evangeliums. Die Salbung geschah auch nach ihm allerdings an den Füßen, und auch diese Handlung als zur Verherrlichung bietet an sich keineswegs eine Veranlassung zum Tadel, sie ehrt die Person, der sie widerfährt; woher schreibt sich nun die allgemein berichtete Mißbilligung? Diese liegt nicht in der That, sondern in der Person, von der sie ausging. Das Weib war eben eine Sünderin; von ihr ein solche Verehrung anzunehmen, das betrachtete man als unziemlich. Selbst Dies äußerte nicht sowohl ein Jünger, sondern ein mehr fernstehender Pharisäer, bei dem Jesus zu Gaste war. Nun bedurfte es von Seiten Jesu keiner Entschuldigung für die Handlung selbst und keines Hinweises auf seinen Tod, wie denn auch diese nach der nunmehrigen Wendung der Erzählung Nichts zu erklären vermochte, so daß auch

den Zeitpunkt der Begebenheit nahe an den Eintritt seines Todes zu rücken gar kein Interesse vorlag. Aber die Entschuldigung lag gerade für den heidenchristlichen Evangelisten in der Anklage selbst. Eine Sünderin! Was machte sie zur Sünderin? wohl die Uebertretung des jüdischen Gesetzes? Nun, dieses ist von der „Liebe" aufgehoben. Du, sprach deshalb Jesus, ein Pharisäer, streng in der Befolgung des Gesetzes, erweisest mir nicht einmal die gewöhnliche Anstandsbezeigung mir das Haupt zu salben; sie, „die Sünderin", die mit dem Gesetze gebrochen, erweiset mir die volle liebende Hingebung, mir die Füße zu salben. Zu solchen „Sündern" bin ich gesendet.

Ich denke, so ist Alles wohlbegründet. Das Christenthum ist auf hillelisch-pharisäischem Standpunkte erwachsen, dessen heidnische Umgestaltung hat auch alle die Thatsachen anders zurechtgerückt. Die älteren Evangelien lassen uns noch den jüdischen Ursprung erkennen, die jüngeren geben auch seiner Entstehung die heidenchristliche Färbung.

8. März.

V. Supercommentare zu Ibn Esra,

zur Orientirung in verschiedenen Handschriften.

Von M. Steinschneider.

In der Erklärung des an Räthseln reichen J. E. konnten Männer verschiedener Richtung einander begegnen und ergänzen. Philologie, Kritik, Philosophie, Mathematik und Astrologie boten das Material; die theologisirende Anwendung der Zahlverhältnisse — die schon aus Nicomachus von Gerasia in die arabische Philosophie eingedrungen, — und die Hinweisung auf „Geheimnisse" überhaupt konnten auch Mystiker und Schwärmer wie Abraham Abulafia und Andere anziehen. Man kann daher an den Supercommentaren zu J. E.'s Pentateuchcommentar ein Stück Literaturgeschichte studiren.

Nicht weniger als 24 (wenn die Zahl richtig) solcher Erläuterungen zeigte man in Constantinopel vor mehr als dritthalbhundert Jahren dem Joseph Del Medigo (Melo Chofn. 27). Eine ziemliche Zahl hat sich bis auf unsere Zeit erhalten, zum Theil in Ausgaben, zum Theil in HSS., die allmälig näher bekannt werden; es tauchen auch bisher ganz unbekannte auf: als Beleg mag die folgende Notiz über eine HS. dienen, welche mir

vom Buchhändler Lipschütz im J. 1867 vorgelegt wurde, und in Salonichi Ende des J. 1557 von Jochanan b. Abraham Ibn עזי aus einer „alten“ HS. copirt worden.

Der Vf. dieses Supercommentars, Schemtob b. Josef Ibn Maior (מאיור), betitelt das Werk ha-Maor ha-gadol, indem er sich selbst, mit Anspielung auf seinen Namen, als das „kleine Licht“ bezeichnet. Vater, Mutter und viele Glaubensgenossen (וכל לאמי) waren bei der Eroberung seiner Vaterstadt Berbiesca[1]) getödtet worden, welchen Vorfall der Verf. mit düsteren Farben schildert. Er schrieb sein Werk 24 Jahr alt, und erklärt, wie er am Schluß der längeren Vorrede bemerkt, „Geheimniß, Grammatik und Wortsinn.“ Er theilt die Erklärer des J. E. in 4 Klassen -- die betreffende Stelle theile ich anderswo im Original mit. Der von ihm häufig citirte בן רש״ק ist offenbar Salomo Franco[2]); Levi [b. G.] und Nissim [wohl der Vf. des unedirten Pentateuchcomm., der identisch scheint mit N. Gerondi] werden als Verstorbene angeführt,

---

1) Auch Chajjim aus Berbiesca verfaßte einen Supercommentar, HS. in Lewarden, s. Hebr. Bibliogr. 1861 S. 104 u. 156; das ס׳ החיים in München 207 ist in der That das von Mose Tachau angeführte, hat aber Nichts mit J. E. zu thun. — Jehuda b. Mose b. Chajjim aus Berbiesca kommt in den GA. des Jehuda b. Ascher vor.

2) Fr. war ein Schüler des Josef Ibn Wakkar in Toledo (s. Ersch u. Gr. II. Bd. 31 S. 100). In meiner Abh. zur pseud. Lit. S. 53 ist Abraham Fr. Schreibfehler, und das Citat aus Ersch u. Gr. bezieht sich auf den Art. Gatigno Bd. 54 S. 359, woselbst Anm. 14, nach genauerer Vergleichung der codd. München 15 u. 57, folgendermaßen zu berichtigen ist. Gatigno führt zuerst Franco's Erklärung über die Gottesnamen an. Zu der Stelle ואם תשים אלכסון עגול bemerkt er ואני הכותב מצאתי פירש רחב ומבואר מאד לזה המאמר מהא״ע ז״ל והוא מחכם גדול מהנדס ובקי מאד בחכמת ההנדסה ורשמתי פה זו הצורה להבין המשכילים היודעים בחכמה ההיא אז יבינו מאמר הא״ע והוא זה. ואם תשים אלכסון.. עכ״ל הא״ע. וזה לשון המהנדס המבאר דברי הא״ע ז״ל. יען כי המאמר צריך ביאור קצת לאשר לא ראו חכמת התשבורת כי הענין הזה עמוק וזר בעיניהם אבאר הנראה לי בזה המאמר והמשכילים יבינו. נעשה עגולה והיא עגולה א׳ה׳ב׳ ואלכסונה מספר עשרה (א׳). Die Figur fehlt in beiden HS ·. Die Erklärung ist der des Motot ähnlich, aber nicht mit ihr identisch. Der ungenannte Geometer nennt der Bequemlichkeit halber das talmudische Maaß für die Peripherie ($^1/_3$) שיעור ראשון und $^7/_{22}$ שיעור שני. Der Erklärer endet ולכן למעלה מעשרה הדבר הפוך. עכ״ל המהנדס בביאור דברי א״ע ז״ל. Dann folgt eine weitere Stelle des J. E., deren Erklärung endet: עכ״ל פראנקו בפי׳ סוד ה׳.

auch ein Zeitgenosse **Baruch**. Der Comm. ist in der That grammatisch (Chajjug und Jona werden als „Häupter der Grammatiker" bezeichnet), sachlich, zum Theil philosophisch. Die mathematische Stelle in Schemot ist sehr ausführlich erörtert.

Fast alle bekannten älteren Supercommentatoren sind Provençalen und Spanier; doch enthalten zwei HSS. der Bodleiana (Mich. 82, hinter der angeblichen Logik des Ibn Esra, worüber vgl. Dukes, Litbl. XI, 342, und bei Uri 365 f. 162 übergangen) eine Erklärung der berühmten Stelle über Asasel aus dem Buche des Chasid **Mordechai Freistatt** (פריששט, פרושטטר).

Keiner der uns bekannten Autoren reicht mit Sicherheit in das XIII. Jahrhund. hinauf; hingegen löst mit dem XIV. Jahrh. einer den andern ab. Die Bearbeitung der astrologischen Bücher durch **Levi b. Abraham** mag die Kenntniß verbreitet, das Eindringen in die „Geheimnisse" erleichtert haben. J. E. war verketzert worden, und man suchte ihn zu vertheidigen, wobei seine kritischen Andeutungen sich einer künstlichen Deutung fügen mußten.

Der älteste Autor wäre **Jedaia Penini**, an der Grenze der genannten Jahrhunderte, wenn nur irgend ein positiver Anhaltspunkt — außer der ungegründeten Mittheilung in Wolfs B.-H. — vorläge, ihm das Fragment in Cod. Orat. 23 beizulegen, aus welchem Dukes (Litbl. IX, 259) einige Excerpte mitgetheilt (vgl. Catal. Bodl. p. 1695, 2004, Hebr. Bibliogr. 1865 S. 75; der neue Pariser Catal. N. 184 weiß Nichts davon). Ich habe sämmtliche von Dukes angeführte Stellen, bis auf die erste, in einer HS. der Buchhändl. Asher u. Co. gefunden[1]), welche vorher **Natanel Caspi's** Comm. zum B. Cusari, dann **Gelile Kesef** von **Josef Caspi** enthält. Die Ueberschrift „Erklärung . . . über einige Stellen der Thora" stimmt mit der Angabe des Pariser

1) Ein kurzes Verzeichniß von 23 verkäuflichen HSS. dieser Buchhandlung wird soeben gedruckt. — In den Aufführungen bei Dukes ist u. A. Folgendes zu verbessern, resp. in den Lücken der HS. zu ergänzen. Für א״כ נצדה lies א״כ נגזר הוא, nach כי יש הומר fehlt כאות. Die Absätze וטעם לא תשב (wo lies ועכשיו יהיה שב שם) u. והוכיח (wo l. ר״ל ששם) gehören zusammen, in ויגש lies שפי׳ und zuletzt fehlen nur die arabischen Worte אטען אלחימר („treibe den Esel an"); in ויחי l. רק שהוא, ferner für מן פרוזים lies במגר; zuletzt fehlt Nichts; das folgende ולא להתיחס ist eine weitere Stelle des J. E.

Katalogs, die aber wohl nicht einer Ueberschrift entnommen ist. Am Ende heißt es: והשלם מלאכת הכספי פי' הפי' מאבן עזרא על התורה; diese, offenbar junge, Nachschrift legt also das Ganze einem Caspi bei, aber welchem? Das Werkchen scheint eine Compilation verschiedener Commentare, wie sich zeigen wird. Das Citat des Natanel Caspi (Litbl. IX, 271, S. Sachs, Kerem Chamed VIII, 197) aus dem Supercomm. des Sen Bonet di Lunel findet sich nicht in dieser HS. Der Anfang בראשית והנה שבחר stimmt mit den Randexcerpten in Cod. Oppenh. 254 Fol. und Cod. Vatic. 287, welche ich im Artikel Josef Caspi in Ersch u. Gruber S. 68 als eine dritte zweifelhafte Schrift aufgeführt. Der unbekannte Verf., wahrscheinlich ein Zeitgenosse Caspi's, hat Mehreres (was ich anderswo mittheilen werde) aus dem Munde der verstorbenen Meir b. David und Levi Ha-Kohen; letzterer ist wahrscheinlich der Großvater des Gersoni (H.B. III, 71), ersterer der von Ephodi erwähnte Grammatiker. In Meir's Namen wird der Pijjut, in welchem das Wort פרוכים vorkommt, dem Abitur beigelegt (Ersch s. v. Gatigno 359, vgl. Zunz, Syr. P. 431), wie in Cod. de Rossi [205] bei Dukes (Nachal Ked. 9), und ich werde mich doch wohl geirrt haben, wenn ich l. c. A. 56 den Michael'schen Cod. 100 mit der Lesart des Cod. De Rossi übereinstimmen ließ, anstatt mit der Pariser des Caspi. Aus einem Supercomm. der Geheimnisse des J. E., welche Hr. Dr. Sänger vor etwa 15 Jahren besaß, habe ich ebenfalls Abitur notirt, jedoch mit der Formel: כך מצאתי כתוב בשם הנכבד ר' מאיר; vielleicht sieht sich Hr. Sänger veranlaßt, Näheres mitzutheilen. Wie es mit der bei Zunz (zur Gesch. S. 468) angeführten HS. in Rom aussehe, weiß ich nicht. Im Catal. p. 1288 habe ich auf ein Citat bei Arama Kap. 7 hingewiesen, wo der Vf. des Buches Pardes aus J. E. die Stelle vom Paradies anführt und „gewissermaßen dessen Worte erläuternd" die 4 Ströme auf die 4 Arten des Intellect bezieht. In Cod. Asher finde ich das nicht; Zarzah N. 41 hat Aehnliches, auch die Erklärung des Cod. Asher (von den 4 Säften), wie an anderen Stellen, z. B. Bamidbar N. 9. ר״א (vom Drachen), das. n. 28 ff. (die HS. hat להתנפל für להתפלל); doch kann Einzelnes der HS. einem dritten Comm. angehören, s. unten unter 2. —

Hr. Kirchheim hat in Frankel's Monatschrift (IV, 107) sehr kurz über eine HS. des Hrn. Carmoly berichtet, deren Inhalt offenbar auch in der HS. München 61 (einer der miserabeln Copien vom J. 1552) enthalten ist; es scheint aber auch in Bezug auf

die Textbeschaffenheit ein sehr enger Zusammenhang stattzufinden, wie sich zeigen wird. Die Münchener HS. enthält:

1. Josef Caspi's Commentar, offenbar erst später Paraschat Kesef betitelt, da keine HS. so überschrieben ist, enthält eine Vorrede, welche in der HS. Mich. 100 fehlt, aus welcher meine Notiz in Ersch u. Gr. S. 68 geschöpft ist. Wir haben eine der ersten Schriften des Vf. vor uns. Sein Wissenstrieb (כספי von כֹּסֵף) hatte ihn zu 17 Jahren auf J. E. geführt, zu 20 Jahren war er unschlüssig, ob er sich dem Tadel der Feinde aussetzen sollte; allein das Uebergewicht der Freunde (C. rühmt sich gerne seiner guten Verhältnisse) gab den Ausschlag; er schloß jedoch die Geheimnisse aus, die er angeblich nicht verstand u. s. w. — er hat bei der Ausarbeitung doch wohl schon an die esoterische Ergänzung gedacht? In der Stelle Exod., welche Auerbach (s. Ztschr. IV, 297) erwähnt, hat Zarzah in der vollst. Ausg. Caspi's Worte bis והנורא איננו פועל אמתי aufgenommen, Letzterer (f. 27) fügt hinzu יבזולת זה [ה]ביאור הארכתי; im Comm. der Geheimnisse (187 b) besteht der ganze Abschn. nur aus dieser Stelle: רצוננו כי כל בנין נפעל מקבל מ ק ר ה מאחר ...; ähnlich Cod. Asher, wo mehrere Erklärungen. — Caspi's Beistand war ein College Jesaia b. Meir aus מיירנגש, wenn ich den corrupten Text richtig emendire[1]). Caspi meint, eine solche Arbeit geziemte eigentlich den vorzüglichsten seiner Zeit, und würde auch seine Kräfte übersteigen; da die 5 Hindernisse des Studiums und Nachdenkens ihn getroffen, mit Ausnahme des einen, wovor ihn Gott gehütet und noch hüten möge: העסק באשה ובבנים (dafür wurde ihm auch später nicht das Glück einer schönen Frau zu Theil!). Er hofft, im Alter der Einsicht Manches zu verbessern, und ist auf Tadel aus verschiedenen Motiven gefaßt. Er habe sich des J. E. erbarmt, welchen diejenigen, die seine Worte verkehrt auffassen, als einen Läugner u. s. w. ver-

1) כי המוכן [המובן?] אצלי בזה הוא בסבת רק הקירותו [רב הקירתי?] מן היודעים והדרישה ממני להורגם (!) בשבת החשובים אשר סייעוני לעשות זה הביאור ובפרט חבירינו ואוהבינו האיש הטוב ר' ישעיה בכ"ר מאיר ופרסום הורונה המיירנגש [ובפרסום הדיינו המיירנגש .l] הוא בזכות שכלו התחבר עמי בעשותו [בעשותי .l] קצת זה הביאור בתחלה ימות בעדן. Kirchheim scheint 2 Personen anzunehmen, ich lese פרסום דורנו. — Jesaia ist vielleicht der Commentator des Gazzali in Cod. Paris 907? Dieser kennt Albalag, aber noch nicht Narboni. Schwerlich ist es der Uebersetzer medizinischer Schriften aus dem Lateinischen (s. Index zu meinem „Donnolo").

schreien (כי הוא מכחיש דת משה ויהודית שונא קדמונינו עד שכינוהו בקוצץ בנטיעות), wogegen die eigenen Aeußerungen desselben angeführt werden; Jene sind חושדים בכשרים שאין להם עולם הבא. Also schon hier die apologetische Tendenz. — Die kürzere Recension des J. E. wird auch hier als die erste bezeichnet.

2. Auf Caspi folgt in der Münchener HS. (f. 115) der Commentar eines Anonymus, welchen Hr. Dr. Auerbach (Ztschr. IV, 297) dem Isak Israeli vindiciren will. In der oben erwähnten HS. Asher (A.) finden sich ganze Abschnitte und einzelne längere Stellen, durch מנ"א bezeichnet, meist erst am Ende der ganzen Pericopen, — תצוה enthält nur den ganzen Abschn. des Anon. — u. zw. vollständiger und correcter. In der Hebr. Bibliogr. 1863 S. 115 gab ich eine kurze Notiz über eine Bodl. HS. bei Uri 106, welche, von Josef b. Elieser (offenbar dem Vf. des Zofnat Paaneach, vulgo Ohel Josef) zu Canea (auf Candia) geschrieben und mit Zusätzen versehen, den Supercomm. des Salomo Ibn Jaisch junior aus Guadalaxara enthält. Meine, leider nur spärlichen Excerpte daraus reichen doch hin, um auch hier einen Zusammenhang nachzuweisen. Anf. u. Ende stimmen mit dem anon. Supercomm. in Florenz Plut. II Cod. 49, bei Biscioni (S. 335 ed. in 8vo). Die Erklärung der Einleitung des J. E. ist offenbar die unseres Anonymus. Zur Stelle über Lekach tob rc. vermuthet Jaisch, daß es Büchertitel seien, der Schreiber (Josef) bestättigt es aus Autopsie, ähnlich wie in seinem eigenen Supercommentar. Aber Anf. Bereschith lautet dort יא שהבית נושא בלא טעם פי' שאין בראשית סמוך והוא כמו התחלה, der Anon. (f. 118) beginnt: ואין לשון ראשית ואחרית אלא בזמן והזמן נופל עם התנועה. Jaisch hat kurze Erklärungen, manchmal פ"א, benutzt ebenfalls die „andere Recension" des J. E., wie der Anon., welcher z. B. über das Paradies (f. 125) die bekannte Allegorisirung von Salomo Ibn Gabirol erläutert, welche bereits aus verschiedenen HS. mitgetheilt worden (Geiger, Mose b. M. 46, Edelmann, Ginse Oxford IV; Uri 106 bei Dukes, Litbl. XI, 615; Jellinek, Beiträge II, 30; vgl. Kerem Chem. VIII, 159 über eine Stelle bei Ascher b. David, vgl. Hebr. Bibliogr. VI, 68; im vollständigen Text bei Mortara, Ozar Nechmad II, 218). Ich gebe anderswo den Text mit den wichtigsten Varianten aus allen Quellen, nebst der Erklärung unseres Anonymus und hebe nur die sonderbare Einführungsformel hervor: ויש הגדות וזה לשונם.

Cod. Asher geht, mit Weglassung des Namens Gabirol, zur andern Rencension so unvermittelt über, daß man eine übersprungene Lücke vermuthen muß, enthält aber mehrere Erklärungen, deren letzte nach den Worten הנכבד והנורא fortfährt: אע״פ שכל כתוב הוא אמת לא בא הכתוב כי אם נעלם (sic) להבין ממנו סוד נעלם . זה נמצא בטופס הראשון מפי החכם ר׳ משה בן תבון ז״ל . מאור השכל..., die letzten Worte habe ich auch aus Jaisch excerpirt; im Catal. p. 2004 unter 8 habe ich dieses Citat confundirt mit dem aus Mose Tibbon zu 2, 15 (wo Cod. Asher Nichts als צ״ע hat), welches nur bei Caspi vorkommt und von Kirchheim in Frankel's Monatschr. IV, 108 mitgetheilt ist. Parschat Achre haben Jaisch und Cod. A. ein Citat aus D. Kimchi und eine Erörterung der von Mose nicht herrührenden Verse; darüber citirt unser Anon. (f. 146) Nachmaindes (כאשר נודע לי מקדם מתוך פירושי הרמב״ן ז״ל); was er von Anderen gehört, will er lieber gar nicht mittheilen. Zu Num. 3, 1 ff. bemerkt Jaisch כי בפחות מי״ג לא היו עובדין וכו׳ זו מצאתי בשני ביאורים של בן עזרא אבל לא מצאתיו בפירושי עצמו ואפי׳ בשני ספרים זו צריך להיות למעלה אשר היא כתוב כי האדון היה נכלה בהם; in Cod. A. liest man wirklich .. כי בפחות לא היו ראוין לעבודה אבל מפני שהיה האדון .. Par. Schelach wird bei Jaisch allein כאשר פי׳ ר׳ ישעיה הגדול על גימטריא של דצ״ך עד״ש באח״ב angeführt [vielleicht Zusatz des Schreibers?]; Cod. A. citirt Maimonides, הלכות מתנות. Anf. Chukkot liest Jaisch im Citat des Gaon כי הפרה כדבש, und bemerkt, בפירושים שלנו lese man כי מי נדה; letzteres hat auch A., aber dann מפא״ (wie unser Anon. f. 156) die andre Lesart als Variante. Zu Pinchas citiren J. und A. die Note des Abraham b. David zu Maimonides u. s. w.; Par. Debarim ist bei A. zuerst sehr kurz, die berühmte kritische Stelle wird mit צ״ע abgefertigt, dann folgt die lange Apologetik des Anon. (f. 160 b) erst hier verständlich und zur Mittheilung geeignet, die anderswo geschehen soll. Caspi (unten 3 f. 203 b) meint, es komme J. E. nicht auf die Autorschaft der betr. Verse an, da sie weder Gesetze noch Ermahnungen enthalten. Die letzte Peric. in A. enthält zuerst die kurze Stelle bei Jaisch (Ende בפסוק שלפני זה, Hebr. Bibl. l. c. u. Cod. Florenz), dann eben so aus dem Anon. (f. 209 b, Ende: בישורון מלך wie bei Auerb. S. 300).

Kehren wir nunmehr zu unserem Anon. zurück. Kirchheim hat bemerkt, daß derselbe einen רשב״ן anführe. Ich vermuthe daß diese Abbreviatur Salomo ben Jaisch נר״ו oder Aehnliches bedeute,

und ziehe hierher folgende Stellen. Zu Gen. 4, 1 (f. 127 b) ואמר הר״שי שאין זו דעת החכם מורה פירושו; zu 9, 9 (f. 126 b) ואתכם השלישי אמר הרשבץ (sic) שאין זה דעת החכם פירוש ואמר הרשי לבין [? lies הרשל״ בין] שתהא אתכם (sic) ..; Exod. 26, 3 שכתב החכם הא״ע ז״ל החמשה הוא חשבון עגול. Ist diese Conjectur richtig, so wird Auerbachs sehr unwahrscheinlich, wenn man Folgendes hinzunimmt. In der erwähnten HS. Uri 106 folgt eine Erläuterung der Stelle in Schemot ואם תשים אלכסון von „Salomo Ibn Jaisch senior aus Sevilla," anfangend: אמר.. יתבאר זה המאמר על זה הדרך. נצייר העגולה עגולת א׳ ב׳ב׳ד׳ על מרכז ד׳ (die Figur fehlt), endend: כפי מה שהוא כתוב בהפך למוד כ״ט מהפרק השני מהמאמר הא׳ מהספר יסוד עולם. Die darauf folgende Erklärung des Ephod von Letzterem[1]) hat Zarza (Tezawweh n. 23 ff.) in dessen Namen aufgenommen, wie er zu Bechukk. 9 sich aus den arabischen Commentaren desselben und des Josef Ibn Wakkar[2]) Manches übersetzen ließ, — von Jaisch auch die Stelle über die astrologischen „Perioden" des Lebens[3]).

---

1) Derselbe Cod. enthält noch außer den 3 erwähnten Stücken, wie es scheint, von jüngerer Hand: 4. ומה ששאלת שאכתוב לך מה שיראה לי מדעת הח׳ ראב״ע ז״ל בפיה״ת שחבר המקומות שרמז בהם סודות מחכמת התכונה והמזלות והואלתי לכתוב מה שהבנתי מדבריו, nur bis Abschn. Emor 1 Blatt. — 5. אגרת Brief eines Karäers an einen Rabbaniten über die Stelle ואם תשים אלכסון, wo der Vf. einen Fehler vermuthet, 2 Bl., Figuren fehlen (vgl. Cod. Vatic. 36, 3). — 6. Antwort, anf. אוצר כל כלי חמדה, endend וא״ב אינם שנים, 1 Seite. — 7. לשון בן עזרא בפ׳ בראשית die Stelle des Sal. Ibn Gabirol (s. oben S. 126). — 8. פי׳ ממספר בן עזרא בפ׳ כי תבא, auch in Schemot, 5 Seiten; die Figuren fehlen überall. — 9. ist Caspi's Comm. der Geheimnisse.

2) Wakkar schrieb in der That arabisch; in den Collectaneen Cod. München 221 wird zu Anfang R. Asriel erwähnt, welchen Lilienthal zum Uebersetzer macht. Ueber den Astronomen Josef b. Isak u. s. w. Ibn Wakkar (1357/8) s. D. M. Zeitschr. XVIII, 173; Kobak's Jeschurun (deutsche Abth., V, 182, wo S. 181 über Salomo Ibn Jaisch, aus dessen arab. Comm. zum Kanon Buch I. Anführungen bei dem Anonymus in Cod. M. 247 (Lilienthal läßt Isak b. Salomo Israeli das jüngere Werk des Avicenna commentiren!); hebr. Compend. v. Jakob Caphanton in Cod. Par. 1151.

3) פרדניאת אלכואכב bei Zarzah s. 87 Sp. 1, 2 (לנפרדים) lies פרדאריאת; Firdar, Firdarijja ist arabisch (s. Pusey, Catal. II, 538b, Dorn, Drei .. astron. Instrumente .. Petersb. 1865 S. 145), auch in latein. Uebersetzungen u. s. w. als Fridaria, Alfridaria, z. B. bei Alchabitius (קביצי) Einleit., Joh. Hispal. Epist. Astrol., lib. II de nativit.,

Wenn aber schon der ältere Ibn Jaisch des astronomische Werk des Israeli anführt, so wird wohl letzterer kaum auf diesen Salomo, (A. 1345?) noch weniger auf den jüngern Namensvetter sich berufen. Das Werk Israeli's citirt übrigens auch Motot zu derselben Stelle[1]. Konnte nicht die ganze Stelle in einer anonymen Quelle Zarzah's im Namen Israeli's mitgetheilt sein?

Auch die anderweitigen Annahmen Auerbachs, namentlich seine Anschauung von Zarzah als absichtlichem Plagiator, dürften hiernach sich anders gestalten. Leider sind die beiden uns zugänglichen HSS., worin ganze Stücke, Zeilen und Wörter fehlen, ohne welche oft der richtige Sinn, oder irgend einer, nicht herauszubringen, keineswegs ausreichend, um die Autorfrage endgiltig zu entscheiden. Mir schien anfänglich das Ganze eine Uebersetzung aus dem Arabischen; die Formel המלמד, u. dgl. scheint mir arabistisch (vgl. אדני ומורי ז"ל bei Zarzah f. 31 Sp. 3). Auffallend sind auch die häufigen halachischen Redensarten, wie ומשנה לא זזה ממקומה, מצא מין את מינו וניעור u. dgl. Der Vf. citirt zwar nicht „oft" Saadia (wie Lilienthal angiebt), jedoch einige Male in einer Weise, die anderweitige Studien voraussetzt. Isak Israeli ist als Exeget nirgends genannt; was berechtigt uns anzunehmen, daß ein mit seinem Namen versehener Comm. dem Zarzah vorlag, um diesen des systematischen Plagiats zu beschuldigen? Zarzah compilirte, wie er selbst im Vorwort bemerkt,

---

bei Bonatti (D. M. Ztschr. XVIII, 194); „de annis Firdariech" bei Abu Ma'ascher, Einleit. VII, 8; schon in den astrolog. Schriften des Ibn Esra selbst, s. Hebr. Bibliogr. III, 33, 34; ושנות החלק הנקרא פרדאר am Ende jedes Planeten in ראשית חכמה Kap. 4, und in מיהוגים Kap. 10, Art. 4, latein. fol. 19, Sp. 2, Anni quoque partitionis firdarie dicte, u. f. 31. Also ist אלפכראר bei uns. Anon. nicht mit Kirchh. u. Auerb. als Namen aufzufassen, oder gar mit Letzterem bei Caspi einzuschieben, wo die Münch. HS. 82b richtig בדבר הא"ל החכם liest, hingegen beim Anon. f. 151 b לאלפכר! Cod. A. hat hier weder die Textworte des J. E. noch die Citationsformel, wie er auch kurz vorher die (bei Auerb. nicht erwähnten) Worte des Anon. ובסוף הספר אכתוב הגמגים שיש לי בזה wegläßt. In der That hat auch die Münch. HS. keinen betr. Nachtrag, aber auch keinen פי' אחר am Ende von בחקותי, wie Auerb. S. 299 angiebt

1) Die Erklärung des Motot findet sich auch separat, s. Hebr. Bibliogr. VIII, 28 A. 7. — Cod. A. hat unter der Ueberschr. פירוש המספר, wie es scheint, nur Excerpte verschiedener Erklärungen. Zur zweiten Methode (des Buches Jezira) bemerkt er והוא צריך פירוש ארוך מה שנצטרך נקח ונפרש u. vergleicht zur virtuellen Zahl den Bart des Menschen im Kinde.

einen directen Commentar über den Pentateuch, worin auch die Erklärungen des J. E. und event. auch dessen Supercommentare berücksichtigt werden. Sein erster Satz bringt ein ריש ארגו'רים. Er benutzte bereits eine größere Zahl von Supercommentaren, sicherlich auch anonyme, und bezeichnet die abweichende Erklärungsweise durch נוסחא. Mit Zarzah und Gatigno ist eigentlich die Originalität der Erklärung ziemlich erschöpft, es handelt sich nur noch um die Auswahl, welche Zarzah mitunter ausdrücklich dem Leser überläßt. Auch unser Anonymus citirt oft Erklärungen ohne Namen; zu Gen. 6, 6 liest man übrigens f. 128 Mose Tibbon, ohne Angabe des Buches, es ist aber das Glossar des Samuel (Caspi f. 9 b, vgl. bei Kirchheim l. c.). Der noch zu ermittelnde Vf. wird jedenfalls nicht weit von 1330—50 geschrieben haben. — In Bezug auf Cod. A. bemerke ich schließlich noch: Zu Gen. 9, 21 hat unser Anonymus (f. 129 b) gehört, daß aus dem „Buch der Agricultur“ [der nabatäischen oder des Ibn Awwam?] Pflanzen bekannt seien, welche am Tage des Säens Frucht tragen, z. B. Gurken, welche man mit Blut eines Aderlasses tränkt; Cod. A. führt die Sache im Namen von א״י mit andern Worten an. (Ueber Gurken vgl. Synhedrin 68a, Aehnliches überhaupt bei Maimonides, Moreh III, 37, bei Chwolsohn, Ssabier II, 474, vgl. dessen Altbabyl. Lit. 165). Zu Genes. 2, 4 citirt Caspi (f. 6) „R. Jona“, Cod. A. das Buch Rikmah.

3. In Cod. München 61 folgt (f. 175b) ein anonymer Supercommentar über die „Geheimnisse“, wohl auch in Carmoly's HS., von Kirchh. u. Auerb. mit keinem Wort erwähnt. Der Vf. ist Josef Caspi, wie aus meinem Art. in Ersch u. Gr. S. 68 hervorgeht, wo noch folgende, ebenfalls anonyme Codd. nachzutragen sind: die alte und gute Münch. 239 (f. 153), Florenz Plut. II Cod. 42, 13 (Ende zweifelhaft), Paris 178, zwei HSS. der Buchhändler Lipschütz (jetzt in Cambridge?) und Schönblum (im J. 1867). Die Vorr. beginnt חכם [איש] לא מפני היותי, in anderen HSS. שכל (nicht ככל). Die Erklärung der kürzeren Recension aus Genes. u. Exodus wird hier zuweilen am Ende der Pericopen mit der Formel עוד (זאת) מצאתי מפרשת angefügt. Caspi verschmäht es nicht, sich auf die Kabbalisten (חכמי הקבלה), nämlich das Buch Bahir zu berufen (Abschn. Jithro). Seine Ansicht über die kritischen Verse habe ich oben mitgetheilt.

4. Die (f. 210 b) folgenden [Erklärungen der] „Sodot“, iden=

tisch mit n. 3 bei Kirchheim, beginnen . . בראשית ברא הכמ״נ
גם ההודרות (?) מגזרת, enden נוסף אליבא דמאן דאמר שמים נבראים
שם מביא כאשר הדר. Die Stelle . . מאור (f. 211) stimmt mit
dem Excerpt im Litbl. VII, 666 aus Cod. Orat. 221 (lies 24,
wie im neuen Katal. N. 188); allein weder das übrige dort Erwähnte, noch Citate aus Eleasar Worms sind hier zu finden. Serachja wird dreimal angeführt, ohne Zweifel sind die Erläuterungen des Serachja b. Isak zum 1. Theil des Moreh gemeint, auf welche ich hier nicht weiter eingehen will. Der Lehrer heißt hier Salomo מדרש, Kirchheim meint es könne אדרת (?) oder אדדרש gelesen werden; am nächsten läge wohl מבדרש, aus Beziers; der Titel מורי הרב רבינו weist freilich auf eine Autorität hin, die ich hier nicht weiter verfolgen will. Der Vf. ergeht sich gern in eigenen Erörterungen, erklärt die kritischen Andeutungen astrologisch, und gehört wohl der ersten Hälfte des XIV. Jahrhund. an. Abschnitt Balak (f. 234 b) bemerkt er, daß der Vf. des מלמד das Zählen des Omer heranbringe; in der Ausg. Lyck finde ich das in diesem Abschnitt nicht.

Berlin, Ende Febr. 1868.

VI. Jochanan ben Sakkai und Elieser ben Hyrkan.

In Bd. V. dieser Zeitschrift S. 271 ff. ist die eigenthümliche Stellung, welche die beiden in der Aufschrift genannten Lehrer im Andenken der bald auf sie folgenden Geschlechter und daher in der thalmudischen Literatur einnehmen, kurz angedeutet; sie gelten einerseits als die angesehensten und einzig berechtigten Träger der Tradition und werden dennoch andrerseits verdrängt. In einer merkwürdigen Weise verräth selbst die Mischnah, die über alle solche Vorgänge, wo ernste persönliche und Parteistreitigkeiten hervorgetreten waren, mit diplomatischer Vorsicht hinweggeht, dennoch diesen über die beiden großen Lehrer herrschenden Zwiespalt. Im Tractate Aboth wird nämlich die Reihe der pharisäischen Lehrer verfolgt als der Träger der Tradition, wie sie unmittelbar auf einander gefolgt, so daß ein Lehrergeschlecht von dem früheren als Schüler die Lehre empfangen habe. Auf Hillel und Schammai folgt nun, wie es sich

wohl auch thatsächlich verhielt, **Jochanan ben Sakkai**; er war das gelehrte Schulhaupt mit der vollen Geltung im Kreise der Pharisäer. Simon ben Gamaliel, sein gleichaltriger Zeitgenosse, der Enkel oder Urenkel Hillel's, war ein angesehener Parteiführer, doch kein gelehrtes Schulhaupt; dessen Sohn, der junge Gamaliel II. erhob sich erst nach der Zerstörung des Tempels und brachte allmälig die neue Patriarchenwürde an sich, welche ihn auch zum Schulhaupte machte, wodurch er dann Jochanan verdrängte. Dennoch galt dieser im Kreise der Lehrer als der einzig berechtigte Nachfolger Hillel's und Schammai's und erscheint er daher als solcher Aboth 2, 8: רבן יוחנן בן זכאי קבל מהלל ושמאי. Allein die Gamaliel'sche Patriarchenfamilie, Juda, der Enkel Gamaliel's und dessen Nachkommen, welche die Mischnah umarbeitete und ihr die Schlußredaction gab, konnte es nicht dulden, daß ihre Vorfahren nach Hillel in der Reihe der Traditionsempfänger ganz übergangen werden, und sie rückt zwischen diesen und Jochanan eine Anzahl von Sprüchen ein im Namen ihrer Vorfahren, Gamaliels I, dessen Sohnes Simon, dann Simon's ben Gamaliel II, Juda's (ben Simon), des eigentlichen Redactors der Mischnah und selbst noch des Sohnes von diesem, Gamaliel's III. (Aboth 1, 16 bis 2, 4), fügt dann noch Sprüche von Hillel hinzu, um endlich zur alten Ordnung zurückzukehren und nun erst Jochanan ben Sakkai als Empfänger zu verzeichnen. Die genannten Sprüche machen sich für Jeden, der mit unbefangenem Blicke die Aufeinanderfolge betrachtet, als Einschiebsel bemerklich, aber man erkennt erst Zweck und Bedeutung derselben, wenn man die Stellung der neuen, nicht von Ehrgeiz freien Gamaliel'schen Patriarchenfamilie gegenüber dem Jochanan ben Sakkai ins Auge faßt. Sie wagt nicht, ihm den Charakter des Empfängers, des alleinberechtigten Schulhauptes zu entziehen, die Ihrigen etwa als solche Empfänger hinzustellen und schiebt sie dennoch zwischen ihn und Hillel ein. Es ist auffallend, daß gerade Gamaliel II., der Gründer des neuen Patriarchats, er der Jochanan verdrängt, in der Reihe der Spruchredner vermißt wird. Doch scheint Dies mit Absicht geschehen zu sein. Die Aufmerksamkeit sollte nicht auf den streitenden und bestrittenen Ahn und auf den Streit selbst, aus dem er nur sehr zweifelhaft als Sieger hervorgegangen, gelenkt werden; es wäre auch zu wenig gewesen, ihn als einfachen Spruchredner mit einzustreuen, und ihn als Empfänger hinzustellen ging dennoch nicht an. Man überging

deßhalb gerade ihn mit Stillschweigen und begnügte sich mit der Nennung der übrigen Vorfahren.

So wird in der Mischnah, wie seiner Zeit im Leben, Jochanan ben Sakkai von seinem Platze verdrängt und wird doch in seiner Würde nicht angetastet. Anders ist es mit Elieser ben Hyrkan. Dieser war Gamaliel II. gegenüber keine so unantastbare Autorität, stand ihm aber dennoch durch die Lebensstellung, welche er einnahm, wie durch seine gelehrte Richtung sehr im Wege. Er war Onkel (Mutterbruder) und Schwager (Schwestermann) Gamaliel's (vgl. diese Ztschr. Bd. II S. 106 Anm. 18), also von demselben Familienansehen wie dieser; als Gelehrter aber war er der anerkannte treue Träger der Ueberlieferungen, „die verpichte Grube, welche keinen Tropfen einbüßt", wie ihn sein Lehrer Jochanan ben Sakkai bezeichnete, als dessen erster Schüler er galt, der mit aller Zähigkeit festhielt und neuen Anordnungen abhold war. Er mußte, wenn Gamaliel seine Pläne, die Begründung seines überwiegenden Einflusses, nicht aufgeben wollte, entschieden verdrängt werden, und Gamaliel war es auch vorzugsweise, der darauf hinarbeitete, wenn auch die andern Lehrer, sei es als gefügige Werkzeuge, sei es im Widerstreben gegen Elieser's starr abschließende, jeder Weiterentwickelung der pharisäischen Grundsätze sich widersetzende Richtung, mit die Hand dazu boten. So sehr die Gemara (Baba mezia 59 b) bemüht ist, das Ganze als einen bei einem einzelnen Falle ausgebrochenen Schulstreit darzustellen und als Gegner Elieser's vorzugsweise Josua hervortreten läßt, so verräth sie uns doch wieder, daß Gamaliel die eigentliche Triebfeder gewesen. Ein Seesturm bedroht den Gamaliel, nachdem Elieser in den Bann gethan worden, und er wendet sich im Gebete zu Gott: „Es ist Dir bekannt, daß ich es nicht wegen meiner Ehre, nicht wegen der Ehre meiner Familie gethan, sondern zu Deiner, damit die Streitigkeiten nicht in Israel überhand nehmen." Elieser's Frau, „Mutter Schalom", die Schwester Gamaliel's, duldete nicht, daß von nun an ihr Mann mit voller Kniebeugung das in solcher Form übliche bestimmte Bittgebet spreche; als sie eines Tages die Vorsicht versäumte, ist sie überzeugt, das habe ihrem Bruder, Gamaliel, den Tod gebracht, eine solche Wirkung habe nämlich das Gebet des Gekränkten, natürlich gegen den, welcher ihn gekränkt, und alsbald erscholl die Nachricht, daß Gamaliel gestorben. Also die Verdrängung Elieser's ging von Gamaliel aus. Und so blieb Elieser der berechtigte Lehrer,

der vorzüglichste Schüler Jochanan's ben Sakkai und durfte dennoch officiell nicht dafür gelten. Die Mischnah ist discret genug über dieses Verhältniß, und dennoch muß sie in ihrer Schlußredaction an dem Orte, wo die Werthbestimmung der einzelnen Lehrer festgestellt wird, ihren Patriarchen-Standpunkt geltend machen.

Aboth 2, 8 werden nämlich fünf Schüler Jochanan's ben Sakkai genannt; unter ihnen ist der erste Eliefer ben Hyrkan. Diese Stellung, welche ihm eingeräumt wird, soll ihn sicher als den vorzüglichsten unter den Schülern Jochanan's charakterisiren, und dasselbe besagt das oben angeführte Lob, welches der Lehrer ihm beilegt, er sei eine wohlverpichte Grube, die keinen Tropfen einbüßt, das höchste Lob im Munde des Mannes, welcher die Tradition empfangen hat und sich berufen fühlt sie weiter zu übertragen. Dem entspricht nun das allgemeine Urtheil, das von Jochanan noch ferner angeführt wird: „Wenn alle Gelehrten Israel's sich in einer Wagschale befinden, Eliefer ben Hyrkan aber in der zweiten, so überwiegt er sie Alle." Dieser Ausspruch war doch für die dem Eliefer abgewandte Gesinnung in der Patriarchenfamilie etwas zu stark, man mußte diesen Satz corrigiren, und „Vater Saul", ein Hausmeier im Hause des Patriarchen Juda, des Mischnahredactors [1]), machte sich zum Organe dieser Correctur. Er referirt im Namen Jochanan's das Urtheil in folgender Form: Wenn alle Gelehrten Israel's in einer Wagschale sich befinden, unter ihnen auch Eliefer ben Hyrkan, in der zweiten aber Elasar ben 'Arach, so überwiegt dieser Alle!

---

1) אבא שאול גבל של בית ר' היה, Abba Saul war Teigkneter im Hause Rabbi's (Peßachim 34 a). Abba, Vater, und Imma, Mutter, ist der Name der dienenden Personen in vornehmen Häusern, was eben im Allgemeinen, da es ein Ehrenname war nicht geschehen sollte, aber im Hause des Patriarchen üblich war (Baraitha Berachoth 16 b. Semachoth 1, 13). So heißt außer dem genannten Abba Saul noch ein anderer, „der Sohn der Batanäerin", ferner Abba Joße der Choronite (Toßeftha Mikwaoth c. 3. vgl. Simson 3, 4), noch ein Abba Saul, Sohn der Imma Miriam (Khetuboth 87 a) u. A. Daß es ein Ehrenname ist, beweist der Umstand, daß auch die Töchter in der Patriarchenfamilie „Imma", Mutter, genannt wurden, wie wir Dies ja eben bei Eliefer's Frau, Imma Schalom, „Mutter Friede", erfahren; außer am oben a. O. wird sie noch so erwähnt Sifra Schemini Abschn. בלואים (angef. jeruf. Schebiith 6, 1. Gittin 1, 2. babyl. 'Erubin 63 a.) babyl. Schabbath 116 a.

Wir wollen die Frage nicht urgiren, woher denn der gute Vater Saul, der so viel später gelebt, zu dieser Relation, welche den Werth der Lehrer so ganz abweichend feststellt, gelangt sein könne. Wir wollen auch die Fähigkeiten des Elasar ben Arach nicht in Zweifel ziehen; er wird von seinem Lehrer als ein immer frisch sprudelnder Quell bezeichnet, also offenbar als ein lebhafter, selbstdenkender Geist, sein Ausspruch über die Eigenschaft, welche zu ergreifen, und über die, welche zu meiden sei, wird von dem Lehrer als der umfassendste anerkannt. Bei alledem wird er doch in der Reihe der Schüler als der letzte genannt, und zwar nicht blos hinter Elieser ben Hyrkan und Josua ben Chananiah, sondern auch hinter den sonst ganz unbekannten Joße ha Khohen und Simon ben Nathanel. Hören wir aber gar was sonst über ihn berichtet wird, so sinkt seine Bedeutung noch viel tiefer herab. Während er nämlich kaum bei irgend einer Discussion genannt wird, nirgends als Lehrer vorkommt, wird Schabbath 147 b und Koheleth rabba zu 7, 7 gemeldet, er sei in Wohlleben versunken und habe sein ganzes Wissen vergessen [1]). Ein Makel haftet gewiß an ihm, es ist keine Veranlassung, daß ohne Grund solche Schmähung auf einen wohlbekannten Schüler Jochanan's ben Sakkai gehäuft worden. Und ihn, an dem der flüchtige Charakter ohne Zweifel auch in der Jugend schon sichtbar war, sollte der greise Lehrer so verkannt haben? drückt nicht vielleicht schon das Lob des sprudelnden Quells wirklich zugleich die Veränderlichkeit seines Wesens aus, das wie die dahinrauschende Welle keine Beständigkeit hat? Von ihm sollte Jochanan gesagt haben, daß er alle Gelehrten überwiege? und wenn er sich wirklich so gröblich geirrt, sollten die Späteren dieses falsche Urtheil sorgsam aufbewahrt, nicht vielmehr es durch Verschweigen der Vergessenheit übergeben haben? Nein! Wir haben es hier sicher nicht mit dem Ausspruche Jochanan's zu thun, sondern mit der Liebesdienerei eines untergeordneten im Interesse seiner vornehmen Gönner, der Patriarchenfamilie handelnden Agenten, der dem Eliéser ben Hyrkan die Ehre entziehen und vielleicht Jochanan einen Seitenhieb versetzen wollte, daß er einem Unwürdigen wie

1) Auch hier ist wieder das palästinische Koh. r. treuer als die babyl. G., die nach zwei Seiten hin übertreibt. Nach jenem weiß Elasar in einer thalmudischen Frage keinen Bescheid zu geben, nach dieser kann er nicht mehr richtig in der Bibel lesen, sie fügt aber hinzu: daß er durch das Gebet der Lehrer wieder zu seinem früheren Wissen gelangt sei!

Elasar ben Arach ein so überschwängliches Lob ertheilte. So benützte „Vater Saul" die leichte Verwechslung zwischen Eliezer und Elasar, indem er auf diesen übertrug, was jenem galt, und — der Rivale der Patriarchenfamilie war in dem Andenken der Nachwelt wie im Leben verdrängt.

24. Jan.

VII. Zum Worte אָבִי.

Von Dr. K. Kohler.

Neben der ehrfurchtsvollen Anrede: אֲדֹנִי — mein Herr findet sich in den biblischen Schriften auch das Anredewörtchen: אָבִי — mein Vater, jedoch immer bloß da gebraucht, wo es das Verhältniß geistiger Abhängigkeit des Redenden von der angeredeten Person und der Vormundschaft der letzteren bekundet. Die natürliche Bedeutung von אב — Vater, Erzeuger wurde nämlich zu der der geistigen Vaterschaft gesteigert, so daß nicht bloß die Gottheit z. B. Jes. 64, 7, Jerem. 2, 27, wobei noch der sinnliche Begriff des Erzeugers vorherrscht, sondern auch der Rathgeber und geistige Führer, von dem man sich im Thun und Lassen bestimmen läßt, אב — Vater genannt wird. So hießen die Hauspriester, denen die Pflege und der Dienst der Hausgottheit oblag und die durch Einholung göttlichen Rathes das geistige Hauswesen verwalteten, אב וכהן — Vater und Priester Richt. 17, 10; 18, 19. So wird der traumkundige, „mit Gottesgeist begabte" Joseph „zum Vater für Pharao" eingesetzt Genes. 45, 8 vgl. 41, 40, oder an Stelle des königlichen Rathes und Hauspriesters Sebna Eliakim „zum Vater für die Bewohnerschaft Jerusalem's und das Haus Juda" ernannt. Jes. 22, 21. Durch diesen Ausdruck wurde auch zwischen Meister und Jünger ein inniges Verhältniß geschaffen, und wie die Jüngerschaft ihren Meister stets als ihren „Vater" begrüßte, so redete der Lehrer seine Schüler immer als Söhne an. Davon gibt uns besonders das Buch der Sprüche Salomo's Zeugniß, welches Buch — wie neben der Einleitung ganz besonders Kap. 22, 19 u. 20 zeigt — in seinen einzelnen Bestandtheilen nichts anderes ist als eine von Lehrmeistern für ihre Jünger — vielleicht zum Theil für den könig-

lichen Prinzen Hesekia selbst (vgl. 25, 1 u. d. folg. VV.) angelegte Sammlung von Lebens- u. Sittenregeln, Sprichwörtern und Parabeln, die unter dem Namen Salomo's des Weisen im Volksmunde in variirender Form sich vorfanden und welchen hie und da auch einzelne Ermahnungen oder kunstvolle Einkleidungen und Ausführungen des Lehrers eingeflochten wurden. Mit dem Titel אָבִי — mein Vater! wurde daher regelmäßig der Gottesmann oder Prophet von seinen Schülern angeredet 2 Kön. 6, 21, ja die des Propheten Rath erholenden Könige nennen sich deren Söhne Kap. 8, 9; und die Schüler der Propheten werden schlechthin בני הנביאים 1 Kön. 20, 35 2 Kön. 2, 3 ff. vgl. Amos 7, 14 genannt. Unstreitig gehört hieher auch der Ausruf Elisa's, da er seinen Meister Elias scheiden sieht, 2 Kön. Kap. 2, 12, den der König Joas beim Anblick des sterbenden Elisa Kap. 13, 14 wiederholt haben soll: אבי אבי רכב ישׂראל ופרשׂיו Mein Vater! Mein Vater! Der Wagen Israels und seine Rosse! Doch verdient dieser ganze Ausdruck und dessen historische Motivirung eine besondere Betrachtung. Im Allgemeinen wird der Ausruf „Wagen Israel's und seine Rosse" als eine bildliche Bezeichnung für den Propheten genommen, die soviel wie Schutzwehr bedeute; man hat sogar gemeint, die Sage von Elias' Himmelfahrt sei aus diesem Ausdrucke erst geflossen. Dies hat wirklich insofern seine Richtigkeit, als die letztere Stelle — der Ausruf Joas' beim Dahinsterben des Propheten — diese Bedeutung voraussetzt. Und wirklich hat die Sage um das Haupt Elisa's ein Heer von feurigen Wagen und Rossen zur Rettung Israels gebildet 2. Kön. 6, 18. Allein dies ist so gut wie der Ausruf bloß Nachbildung, wenn auch eine volksthümliche, der Eliassage, und derselbe hat seinen ursprünglichen Grund nur in dem Bericht Kap. 2, welcher uns weniger die Himmelfahrt des Propheten — denn diese wird in V 1. als bekannt vorausgesetzt und ist überhaupt mythische Anschauungsform für die jenseitige Seligkeit, deren, wie Henoch Genes. 5, 24, so alle Frommen theilhaftig werden vgl. Ps. 16, 10; 49, 16 — als die Uebertragung des Gottesgeistes von Elias auf Elisa schildern will. Elisa's letzte Bitte nämlich war, daß ihm von Elia's Geiste ein doppelter Antheil — פי שׁנים = zwei Theile vgl. Deut. 21, 17. Zach. 13, 8 — zufallen möchte — mit andern Worten: daß er vor allen andern „Prophetensöhnen" gleichsam wie ein Erstgeborner, der des Vaters Namen fortzubauen hat, behandelt werde

und der eigentliche Erbe Elias' sein möge, den anderen Jüngern gegenüber mit doppelter Kraft ausgestattet. Diese Bitte wird ihm aber, nach Elias Antwort, nur dann gewährt, wenn er dessen Wegscheiden von hier mit anzusehen vermag. Was geschieht? Ein feuriger Wagen mit feurigen Rossen fährt mitten zwischen beide. Elias fährt gen Himmel und Elisa sieht's und ruft — um zu zeigen, daß die Bedingung in Erfüllung gegangen sei —: Mein Vater! Mein Vater! der Wagen Isreals (siehe darüber m. Segen Jacobs S. 27 Anm. u. 86) und seine Rosse! Er bewährt auch alsbald vielfältig seine von Elias ererbte Wunderkraft und die Prophetenjünger erkennen ihn als dessen Nachfolger an. —

Diesem nunmehr gesicherten Gebrauch von אב in der Bedeutung von Meister begegnen wir auch 1 Sam. 10, 12. Saul, der neugesalbte König, ein Mann von einfacher Herkunft und Erziehung, wird beim Anblick begeisterter Prophetenjünger zur ecstatischen Begeisterung — vgl. die andere Relation 19, 24 — mit fortgerissen und seine Bekannten rufen verwundert aus: Was ist denn mit dem Kisiden geworden? Gehört gar Saul auch zu den Propheten? Da entgegnet Einer: Und wer ist denn ihr Meister? ומי אביהם. Er meint, Samuel ist ja gar nicht zugegen, der Führer und Meister der Prophetenjüngerschaft. Es ist doch nicht gar Saul selbst?! Das ist verstärkende Ironie. „Daher das Sprichwort: „Gehört gar Saul zu den Propheten?" —

Wir wollen nur noch darauf hinweisen, daß Debora als Prophetin und Richterin sich „Mutter in Israel" (Richt. 5, 7) nennt und ebenso die Orakelstadt Abel 2 Sam. 20, 18. Der Name אב für den Lehrmeister wurde in der rabbinischen Zeit von dem Worte רַב — Oberster, Meister verdrängt, während die syrische und äthiopische, dann die christliche Kirche überhaupt an der Bezeichnung אַבָּא (wov. Abbas, Abt), אֲבִירָא, *πατριαρχος* festhielt.

II.

Das Wort אַבְרֵךְ kehrt aber auch an Stellen wieder, wo die Anrede: mein Vater! unstatthaft ist, so daß Grammatiker und Lexicographen sich genöthigt sehen, für das Wort eine neue Bedeutung zu statuiren. Man hat es mit dem Wörtchen בִּי zusammengebracht, welches = אֲבוֹי ein Empfindungslaut sein soll und Ewald hat gar eine volksmundartliche Veränderung des Lautes לִי = לְבִי = לְוִי darin gefunden Lehrb. 849. Bis zu solcher unorganischen Con=

struktion und etymologischen Gesetzlosigkeit versteigt sich eine kritiklose Annahme vorgefundener Lautformen! Diese salti mortali passen freilich in ein System, wonach die Sprache in ihren Grundelementen keine Brgriffsbezeichnungen und Gedankenreflexe, sondern bloße Gefühlsausdrücke aufzuweisen hat, die sich erst zu organischen Begriffslauten und durch Aneinandereihung zu Sätzen erweitern und zusammenfinden. Da soll — vgl. Gesch. d. V. Isr. 1. S. 177; Lehrb. S. 258 Anm. — בִּי aus אָבִי verkürzt und dieses mit לְבִי(?) und לוּ identisch, ein „Ausruf-“ oder „Wunschwörtchen“ sein. Allein לוּ ist keine Interjection, sondern ein Begriffswort, wie wir im vorigen Heft dargethan; aber auch בִּי ist kein Empfindungslaut und hat mit אֲבוֹי, welches bloß eine verstärkte Aussprache von אִוֹי אוֹי, wie בֵּי aus בֵּי im Aramäischen, ist, nichts zu thun. Es ist vermuthlich die Abkürzung der Redensart, 1 Sam. 25, 24 בי אני אדני העון (LXX: ערני): Auf mich mein Herr [falle die Schuld] daher von den alten Versionen richtig mit: Ich bitte wieder gegeben.[1]) Darin aber hat Ewald das Richtige getroffen, daß Hiob 34, 36 so wenig wie 2. Könige 5, 13 und 1. Sam. 24, 12 אָבִי — mein Vater bedeuten kann. Wir rufen jedoch zur Erklärung dieser und andrer hiehergehörigen Stellen die alten Zeugen zum Verhör. Hiob a. a. O. haben LXX und Syrer statt unsres אָבִי — אָבֵן oder אַךְ gelesen. Der Syrer hat שרירא֗ית und die LXX: *οὐ μὴν δὲ καὶ ἀλλὰ.* Die Combination beider Lesarten ergibt אֲבִי, und dies ist dieselbe Fragpartikel wie הֲבִי, aus der wahrscheinlich אַךְ eine Abkürzung ist mit der Begriffssteigerung von: Vielleicht zu: Gewiß, vgl. Fürst's Lexic. zu אַךְ und 2. Sam. 23, 19. Wir erhalten dann den gut verständlichen Satz: אֲבִי יבחן איוב עד נצח. Soll denn Hiob gar ewig fort mit Prüfungen heimgesucht werden ob der Entgegnungen wie von Männern des Frevels? Vielleicht sogar nach den LXX und Syr.: Will denn Hiob ewig fort nach Entgegnungen wie von Frevlern, s u c h e n? Setzen wir das neugewonnene Wort אֲבִי im Buch der Könige a. a. O. und wie klar und verständlich wird auf einmal der Satz: אֲבִי דבר גדול דבר הנביא אליך הלא תעשה אף כי אמר אליך רחץ וטהר. Würdest Du, wenn ein großes Geheiß der Prophet an Dich gestellt hätte, es nicht gethan haben, um wie viel mehr da er Dir sagte: Bade

1) Vgl. Juda Ha-Levi bei Aben Esra zu 2 Mos. 4, 10 (vgl. noch zu 1. Mos. 43, 20) und meine: Lesestücke aus der Mischnah S. 16 Anm. G.

Dich und werde rein?! Die LXX haben אֲבִי gar nicht wiedergegeben. Vielleicht ist *Μὴ* vor *μέγαν* ausgefallen. Die Massoreten, mit der Form אֲבִי unbekannt, glaubten אָבִי lesen zu sollen. Dasselbe geschah auch Mich. 1, 15. Hast Du, fragt der Prophet mit beabsichtigter Ironie des Namens, Bewohnerin der „Erbstadt", noch einen Erben? עד הירש אֲבִי לך יושבת מרשה (vgl. 2. Sam. 9, 1 הכי יש עוד). Genes. 28, 16 übersetzen die LXX אָכֵן mit *ὅτι* = כִּי. Es stand wohl auch אֲבִי und dies gibt einen besseren Sinn, wenn Jacob nach der Theophanie erwachend ausruft: אֲבִי יש יהוה ואנכי לא ידעתי? „Sollte wirklich die Gottheit an diesem Orte wohnen ohne daß ich etwas davon wußte" und dann wirklich im Folgenden die Cultusstätte zum בית אל ernennt und weiht. —

Weil aber die Kenntniß dieser Wortform sich schon früh verloren hatte, so sehen wir das Wort an einigen Orten ganz entstellt und durch Zerspaltung unkenntlich gemacht. Dies bestätigt sogleich ein Vergleich von 2. König. 3, 10 mit V. 13. Die Könige von Israel und Juda ziehen mit dem von Edom gemeinschaftlich gegen Moab zu Felde und befinden sich in großer Wassernoth. Der König von Israel fragt voll Furcht: אֲבִי קרא יהוה לשלשת המלכים האלה לתת אותם ביד מואב. Sollte wirklich Jahwe diese 3 Könige nur gerufen haben, um sie in die Hand Moabs zu übergeben? Da meint Josaphat, man solle einen Propheten Jahwe's befragen. Elisa, der sich dort, im Gebiete des Königs von Israel, befindet, wird nun von diesem befragt und mit denselben Worten אֲבִי קרא וג'. Darauf erwiedert Elisa: Wahrlich, nur um Josaphat's willen stehe ich Dir Rede. — Nur bei dieser Lesung ist der Zusammenhang gewahrt und das unverständige אַל כִּי V. 13 beseitigt. Man hat eben aus Mißverständniß die erste Sylbe von אֲבִי־ los getrennt, und das erste Mal einen Naturlaut daraus gemacht, ihn bald zu אֲהָהּ = Weh! erweiternd, und das andre Mal ein ל angefügt, so daß es אַל — Nein hieß. — Aehnlich haben wir auch schon im „Segen Jacob's" S. 60 Anm. für 2. Sam. 20, 19 die Vermuthung ausgesprochen, daß auch hier das Wort אֲבִי־ verkannt worden ist. Dort spricht nämlich die Weise von Abel für die Erhaltung der belagerten Stadt, an ihre altehrwürdige Bedeutung als Sitz der „Urim we Tumim" erinnernd. „Früher sagte man: Man befrage nur in Abel und Dan (das hatten noch die LXX.) die Tumim! (l. הַתֻּמִּים). Die Erinnerung an diese Orakel-

stätten hat man gerne beseitigt, daher die LXX schon lasen: הֲתַמּוּ אֲשֶׁר שָׁמוּ, das Wort zum folgenden Satz ziehend. Dieser lautete ursprünglich, wie schon a. a. O. gesagt, אֲבִי שָׁלְמוּ אמוני ישראל — Hatten denn aufgehört die Treuen, Gläubigen, in Israel? — Auch 1. Sam. 25, 21 dürfte für אַךְ (LXX: ἴσως = אולַי) אֲבִי gestanden haben. Eine Frage ist hier wenigstens mehr am Platze. „Hab ich denn umsonst ihm sein Eigenthum gehütet...., daß er Gutes mit Bösem vergilt?" — Ob auch Genes. 3, 1?! — Wir haben nur noch 1. Sam. 24, 12 unberührt gelassen, wo Ewald mit Recht das gar zu zierliche אָבִי — mein Vater im Munde David's seinem Todfeind gegenüber beanstandet, aber es als Interjection wie בִּי gefaßt hat. So auch Thenius z. St. Allein בי findet sich bloß vor der Anrede אדני und der 3. Person. Uns scheint das Wort וְאָבִי überhaupt nicht gesichert, die LXX und der Syrer haben es nicht. Es scheint eine Verstümmlung des Wortes וְאָבִיתִי zu sein, welches für das sinnlose ואמר להרגך im vorigen Satze ursprünglich stand. Dies וְאָבִיתִי, im Widerspruch mit Kap. 26, 23 wo David sagt: וְלֹא אָבִיתִי, gab schon durch den Gedanken an sich, daß David einmal Willens war den Königsmord zu begehen, Anstoß, daher die LXX schon hier וְלֹא אָבִיתִי lesen — Desgleichen hat die Massora für הנה דוד מבקש נַפְשֶׁךָ der LXX das gelindere רָעָתֶךָ — und die Massora setzte וְאָמַר — man sagte, vgl. Syrer ואמרו גברא דימר, oder אָמַר Vulgata: et cogitavi dafür. Das so bei Seite geschobene וְאָבִיתִי kehrte am Rande mancher Codices wieder und kam verstümmelt am Anfang des folgenden Verses zu stehen. Dies dünkt uns wenigstens eine bessere, wenn auch nicht einfachere Lösung zu sein. — Immerhin glauben wir durch unsere Auseinandersetzung für ein verschollenes Wort um das Bürgerecht im Bereich der hebräischen Sprache nachsuchen zu dürfen.

VII. Feststellung der jüdischen Kalenderberechnung.

Eine Geschichtsbetrachtung.

Zu den kühnsten Griffen, welche der Rabbinismus zu thun gewagt, gehört die neue Einführung des Kalenders nach astronomischer Berechnung, ganz besonders aber die Verrückung der Festtage in manchen Fällen, welche im fünften Jahrhundert vorgenommen

wurde. Ehedem, nämlich als der Neumond nach seiner Sichtbarwerdung festgestellt wurde, wurden die Feste an dem für sie feststehenden Monatstage gefeiert, mochte er treffen auf welchen Wochentag er wolle. Auch in der ersten Zeit nachdem die Kalenderberechnung eingeführt wurde, blieb man bei der sich durch die Berechnung ergebenden Feststellung; aber bald hielt man sich für berechtigt, um Schwierigkeiten zu entgehen, Neumond und Festtage geradezu zu verrücken, Bestimmungen aufzustellen, wonach zuweilen Neumonde und Festtage an ganz andern Tagen gefeiert wurden, als sie nach der richtigen Berechnung treffen mußten.

Zwei Arten von Schwierigkeiten gaben zu diesem kühnen Verfahren Veranlassung. Die eine war eine rein häusliche, bürgerliche Angelegenheit. Wenn der Versöhnungstag auf den Tag vor oder nach dem Sabbath, also auf Freitag oder Sonntag traf, so mußte bei einem Todesfalle, der vor beiden Feiertagen sich ereignete, die Leiche wenn sie nicht früher beerdigt werden konnte, zwei ganze Tage außer dem Grabe bleiben, was den damaligen Vorstellungen und in jenen heißen Gegenden ganz unerträglich schien. Deßhalb stellte man fest (Rosch ha-Schanah 20a), daß von nun an der Versöhnungstag nicht mehr an diesen beiden Tagen gefeiert werden, demnach Neujahr (und Hüttenfest) nicht an Mittwoch und Freitag, demgemäß Peßach nicht an Montag und Mittwoch beginnen, Purim nicht an Sabbath und Montag, das Wochenfest nicht an Dienstag und Donnerstag gefeiert werden dürfe.

Ein zweites Hinderniß bildeten bei dem Zusammenfallen manches Festes mit dem Sabbath die an jenem üblichen Bräuche, die man am Sabbathe vorzunehmen Bedenken trug, wenn man sie auch ehedem ohne Scheu ausübte. Bei den meisten Festen war dieses Bedenken freilich nicht durchschlagend, weil das Fest mehrere Tage dauert und auch die Bräuche nicht auf einen Tag beschränkt sind, so daß wenn sie auch am Sabbathe ausfielen, sie doch an den andern Tagen geübt werden können, also nicht ganz unterbleiben. Traf nämlich der erste Tag des Neujahrs auf einen Sabbath, so unterließ man zwar an ihm das Schofarblasen; jedoch es konnte Dies ja dann am zweiten Tage geschehen, der ja seit langer Zeit schon jährlich begangen wurde. Wohl hatte ein Thalmudlehrer Lust, auch das zu verhindern und den ersten Tag des Neujahrs vom Sabbathe wegzuschieben, doch merkte er selbst, wie schwer hier

ein Ausweg zu finden sei; denn wollte man den ersten Neujahrstag, wenn er auf den Sabbath traf, auf den Sonntag verlegen, so fiel dann der „Weidentag" mit dem Sabbath zusammen, was ja (vgl. weiter unten) erst recht vermieden werden mußte [1]). Dieselbe Bewandtniß hatte es mit dem ersten Tage des Hüttenfestes, der dem des Neujahrs entspricht; traf er auf den Sabbath, so sollte allerdings die Manipulation mit dem Lubab unterbleiben; dieselbe fand ja aber auch an den andern Tagen dieses Festes Statt, und so tritt, wenn auch ähnlich wie beim Neujahr, der erste Tag dem wichtigste ist, dennoch ein gewisser Ersatz ein. Anders aber verhielt es sich mit dem siebenten Tage des Hüttenfestes. An ihm ist es alter Brauch, mit besonderer Feier sich der Weide zu bedienen, und man hatte früher auf diese Feier, als Demonstration gegenüber dem Boethusinn, einen um so entschiedeneren Nachdruck gelegt, so daß man sie auch am Sabbathe in geräuschvollster Weise vollzog. Später aber ward der Parteieifer kühler, umsomehr als die Spuren des Sadducäismus fast ganz verwischt waren, die ängstliche Bedenklichkeit aber größer, und so trug man Scheu, die Feier am Sabbath zu vollziehen, indem man fürchtete damit eine Entweihung des Sabbaths zu begehen. Wenn man aber die Weidenfeier an dem dazu bestimmten Tage unterließ, so konnte sie nicht ersetzt werden, da sie bloß einen Tag umfaßte. Man schwankte eine Zeit lang, was man zu thun habe; Anfangs unterließ man die Feier, wenn sie auf einen Sabbath traf, endlich aber entschloß man sich, auch diesen Tag zu verrücken, der Weidentag durfte nicht mehr auf den Sabbath treffen [2]), mithin Versöhnungstag nicht auf Dienstag,

1) Jeruſ. Sukkah 4, 1: ר' סימון מפקד לאילין דמחשבין, יהבון דעתיכון דלא תעבדון לא תקיעתה בשבתא ולא ערבתא בשבתא, ואין אדחקתון, עבדון תקיעתא ולא תעבדון ערבתא. Simon trug den Kalenderberechnern auf: merket darauf, daß ihr weder den (ersten) Blastag noch den Weidentag auf einen Sabbath treffen lasset; seid ihr jedoch gedrängt (könnt ihr nicht Beides zugleich vermeiden), so mag es geschehen, daß wohl der Blastag, aber nimmermehr der Weidentag mit dem Sabbathe zusammenfalle.

2) Daß man eine Zeit lang den Weidentag am Sabbathe bestehen ließ, aber die Weidenfeier unterließ, wird ausdrücklich in der Hauptstelle (Sukkah 43 b) gesagt: כי אתא רבין וכל נחותי אמרי איקלע ולא דחי „als Abin und andere Auswanderer von Palästina nach Babylonien kamen, berichteten sie, der Weidentag sei auf den Sabbath gefallen, habe aber dessen Satzungen nicht verdrängt", d. h. man habe die am Sabbathe als unerlaubt

Purim nicht auf Mittwoch, Wochenfest nicht auf Sabbath, ferner Neujahr und Hüttenfest nicht am Sonntag, Peßach nicht am Freitag beginnen.

---

betrachtete Weidenfeier unterlassen. Dasselbe geht indirect aus einer andern Stelle hervor. Die Mischnah Megillah 1, 2 stellt nämlich die Bestimmungen auf, wann das Buch Esther in den von jeher mit Mauern umgebenen Städten, die das Purimfest auch noch an 15. Adar begehen vorgelesen werden solle, wann in anderen großen Städten, welche blos den 14. feiern, wann endlich in Dörfern, die zwar auch den 14. feiern, deren Bewohner aber den Gottesdienst blos an Markt- und Gerichtstagen (יום הכניסה), also an Montag und Donnerstag, in der Stadt besuchen, so daß auch für sie besonders an dem dem Purim vorangehenden Montag oder Donnerstag das Büchlein vorgelesen wurde. Die Mischnah zählt alle Wochentage auf, also auch den Fall, daß der 14. Adar auf Montag oder Sabbath traf. Dazu bemerkt nun Joße im Jeruschalmi: לית כאן חל להיות בשני ולית כאן חל להיות בשבת, חל להיות בשני צומא רבא בחד בשובא, חל להיות בשבת צומא רבא בערובתא „Die Fälle, daß der 14. Adar auf Montag oder Sabbath treffe, existiren nicht; denn träfe er auf den Montag, dann wäre der Versöhnungstag am Sonntag, träfe er auf den Sabbath, dann wäre dieser am Freitag". Allein auch ein dritter Fall ist ja unmöglich, nämlich daß der 14. Adar auf den Mittwoch trifft, weil dann der Weidentag am Sabbath wäre. Daß Joße nun diesen Fall nicht in Erwähnung bringt, ist ein sicherer Beweis dafür, daß zur Zeit dieses späten palästinischen Amora das Hinderniß vom Weidentag am Sabbath noch keine Beachtung fand; man unterließ die Weidenfeier, und änderte nicht die ganze Kalenderberechnung, um sie auf einen folgenden Tag verlegen zu können. Später jedoch suchte man auch diesem Hindernisse vorzubeugen, man legte auch den Weidentag vom Sabbathe weg und verrückte hiermit die ganze Zeitrechnung, wie es Sukkah a. a. O. heißt: כי אתא בר הדיא אמר לא איקלע „Bar Hedia sagt, es trifft nie der Weidentag auf den Sabbath", d. h. man verschiebt ihn, dasselbe sagt die in der vorigen Anm. angeführte Stelle aus der Jerus. Gem., und Dies wurde zur gesetzlichen Bestimmung. Die Schwierigkeit, welche ein anderes Fest machte, kommt hier nicht in Betracht, nämlich die daß Purim, der 14. (oder für die befestigten Städte der 15.) Adar, auf einen Sabbath falle und da die Feier der Esthervorlesung mit den Sabbathsatzungen collidiren könne. Man hatte nämlich schon von alter Zeit, wie die Mischnah a. a. O. berichtet, diese Vorlesung, ohne das Purimfest selbst zu verlegen, also auch ohne in den feststehenden Kalender einzugreifen, häufig an einem frühern Tage vorgenommen, und that man Dies zunächst für die Dorfbewohner, so nahm man auch keinen Anstand für Großstädter und Festungsbewohner dies anzuordnen wenn Purim auf den Sabbath fällt, und der Kalender blieb dabei intact. Später aber wurde die Frage ganz gegenstandlos; Purim konnte nicht auf den Sabbath treffen, da man vorgesorgt hatte, daß der Versöhnungstag nicht an einem Freitage sei, und Dies hat zur Folge, daß Purim nicht mit dem Sabbathe zusammenfällt. Ein ähnliches Mißverständniß haben

So waren drei Wochentage den wichtigsten Festen entzogen. Man erwäge nur die Kühnheit dieser Maßnahme, deren weitgreifende Wirkung! Nach richtiger, sonst immer eingehaltener Berechnung soll etwa der Versöhnungstag am Dienstag oder Freitag gefeiert werden, man verschiebt ihn durch künstliche Umgestaltung der Rechnung auf den folgenden Tag, und der eigentliche Versöhnungstag, der in strenger Sabbathruhe, in Fasten und Kasteiung begangen werden sollte, wird zum gewöhnlichen Werktage, er wird nach der thalmudischen Auffassung geradezu entweiht durch Arbeit und leibliche Nahrung, man begeht Dinge, die an ihm die Strafe der Vernichtung im Gefolge haben! Es ist die Consequenz des entschiedenen Pharisäismus, der sich der Fessel der Unabänderlichkeit des starren Gesetzes entwindet, wo bürgerliche und religiöse Rücksichten drängen, und dem angemessene Umänderungen gestattet, ja gesetzgeberisch feststellt. Ein hoher Vorzug des Pharisäismus, der nur dadurch verkümmert wird, daß eben seine Beurtheilung der zwingenden Verhältnisse und seine Art der Umgestaltung nicht immer unsere Billigung finden können. So hat er hier, anstatt in Ausnahmefällen eine Todtenbestattung am Sabbathe oder am Versöhnungstage zuzugeben, lieber diesen ganz verlegt, ferner dasselbe gethan, ehe er die Weidenfeier am Sabbathe gestattet, oder diese inhaltlose nichtssagende ehemalige Demonstration an diesem Tage ganz hätte ausfallen lassen.

Jedenfalls hatte der Rabbinismus mit einem Muthe, der volle Anerkennung verdient, in die Feststellung des Festkalenders eingegriffen, die Festfeier von einem Tage zu verrücken, an dem sie Störungen hätte erleiden müssen und sie auf einen andern Tag zu verlegen. Seine Berechtigung zu einer so folgenschweren Umgestaltung schöpfte er lediglich aus seinem religiösen Gewissen, es kam ihm gar kein Bedenken darüber, ob er denn auch die Befugniß dazu habe. Er wußte sehr wohl, daß diese Anordnung eine Neuerung war, daß man früher nicht selten sowohl den Versöhnungstag am Sonntag oder Freitag als auch den Weidentag am Sabbathe begangen; die Mischnah und die Baraitha's sind voll von Erörterungen über solche Fälle, und man konnte sich ihrer deutlichen Sprache nicht verschließen. Nur hie und da mag einmal ein Lehrer, indem er ganz in die herrschende Gewohnheit seiner Zeit eingegangen war, dieselbe auch auf die frühere Zeit übertragen haben[1]: allein es

1) Der Art sind wohl die in der vorigen Anm. angeführten Worte Joße's aus jerus. Meg. aufzufassen; der Spruch: „die Fälle, daß der 14. Adar auf

geschah dies nur in gedankenloser Vergeßlichkeit, nicht absichtlich um den Einklang etwa zwischen Gegenwart und Vergangenheit herzustellen, nicht um jene vor dem Vorwurfe willkürlicher Aenderung zu schützen.

Montag oder Sabbath träfe, existiren nicht", will schwerlich besagen, sie kommen jetzt nicht mehr vor (wie es der Erklärer nimmt), sondern: sie existiren überhaupt nicht und sind aus der Mischnah zu streichen. Ein ähnliches Versehen ist einem andern spätern Palästiner, Judan, widerfahren. Abodah sara 1, 1 wird in jerus. Gem. die Ansicht ausgesprochen, die äußere Umfassung des Festes (בריה דמועדא), d. h. der auf dasselbe folgende Tag trage auch einen gewissen festlichen Charakter an sich; dafür findet Judan nun eine Stütze in dem Verse Nehem. 9, 1. Dort heißt es, daß, nachdem die Gemeinde das Hüttenfest sieben Tage, am achten das Schlußfest begangen (also vom 15. Thischri bis zum 22. einschließlich), sie sich am 24. des Monats zu einem Fasten versammelt. Warum nun nicht schon am 23ten? Offenbar weil dieser als äußere Festumgebung seinem festlichen Charakter nach ein Fasten nicht gestattete. Sollte man aber annehmen, fährt Judan fort, der 23. Thischri sei gerade damals auf einen Sabbath getroffen, und um ihn nicht zu stören, habe man das Fasten erst den folgenden Tag angesetzt, so ist Dies ja nicht möglich, da, wenn Du es berechnest, Du finden wirst, daß der Versöhnungstag dann am Sonntag gewesen wäre; אין נימר דהוה בשובתא לא יכיל דאת מחשב ואת משכח צומא רבא בחד בשובא. Der gute Judan dachte demnach, man habe schon zu Nehemias' Zeit den Versöhnungstag vom Sabbathe ferngehalten. — Ein ähnliches Mißverständniß haben wir wohl auch anzunehmen in bab. Peßachim 58 b, wo es überhaupt nicht an Verwirrung fehlt. Dort berichtet nämlich die Mischnah (5, 1), daß das tägliche Abendopfer regelmäßig um $8^1/_2$ Uhr (d. h. bei uns $2^1/_2$ Nachmittags) geschlachtet, um $9^1/_2$ (bei uns $3^1/_2$) dargebracht werde, am Rüsttage des Peßach jedoch beides um eine Stunde früher, so daß auch dann für die Zubereitung der Peßachlämmer Zeit bleibt. Dies gilt für Wochentag wie Sabbath. Trifft jedoch der Rüsttag des Peßach auf einen Freitag (an welchem alle Arbeiten, um nicht in den Sabbath hineinzugerathen, früher beendigt sein müssen), dann wird noch um eine Stunde vorgegriffen. Nach der Baraitha wie sie die jerus. Gem. anführt, entspricht die Anordnung der Mischnah, daß am Sabbathe, wenn auf ihn der Rüsttag des Peßach trifft, ganz wie an einem sonstigen Wochentage verfahren werde, der Meinung Ismael's, während Akiba will, daß am Sabbathe wie am Freitage verfahren werde: מאן תנא בין בחול בין בשבת ר' ישמעאל דתני כסדרו בחול כך סדרו בשבת דברי ר' ישמעאל, ר' עקיבא אומר כסדרו בערב שבת כך סדרו בשבת. Diese Variatha war jedoch in falscher Fassung nach Babylonien gedrungen; in der b. G. a. a. O. lauten die Worte Akibas ganz unsinnig: כסידרו בערב פסח. Das will nun Abaje ebenso erklären wie die Fassung in der jerus. G., was zwar ebensowenig zu den Worten paßt, wie sie die b. G. hat wie alle andern Erklärungen, aber doch immer einen Sinn giebt. Allein die andern Lehrer stimmen seiner Erklärung nicht bei und versuchen noch gezwungenere und noch weniger in sich begründete. Endlich erscheint noch da-

So ging es eine Zeit lang ohne Anfechtung weiter fort.[1]) Erst dann als der Karäismus seine Angriffe gegen den Rabbinismus richtete und auch diesen Punkt zu seinem Kampfe benützte, begannen die denkenden Rabbinen, welche die Vertheidigung führten, stutzig zu werden. Mit welchem Rechte, fragten sie sich, sollte man im fünften Jahrhunderte solche tiefgreifende Aenderungen vorzunehmen haben wagen können? Die alte Pharisäerkraft, die Macht der in sich selbst Brief und Siegel Gottes tragenden geschichtlichen Bewegung war in ihnen erlahmt; die Wissenschaft, welche sie nun belebte, war philosophischer Dogmatismus, logische Formel. Was wollten sie nun, deren Gesetz die Spuren der Veränderung durch die Geschichte überall an sich trug, die aber die Berechtigung der Geschichte nicht anzuerkennen wagten, den Karäern antworten, die ebenso die Geschichte leugneten, aber auch consequenter, freilich auch starrer, sich vor ihrem Einfluß bewahrten? In der Bedrängniß der Vertheidigung fälschten sie, wenn auch in aller frommen Unschuld, die Geschichte. Männer wie Saadias, Chananel ben Chuschiel u. A. stellten die Behauptung auf, es sei von jeher die Kalenderberechnung mit allen ihren Verschiebungen eingeführt gewesen, die Zeugenaussagen von dem Sichtbarwerden des Neumonds seien nur nebenher gegangen. Dagegen

---

selbst eine neue Fassung der Worte der Baraitha, die das Sinnlose in den Worten Akiba's beläßt, aber auch die Worte Ismael's verunstaltet, wenn sie auch deren Sinn nicht alterirt. Statt des einfachen Ausdrucks nämlich, es verhalte sich am Sabbathe wie an jedem sonstigen Wochentage, heißt es, es sei am Sabb. gerade wie am Montag: חל להיות בשבת כחל להיות בשני בשבת. Warum wird nun gerade der Montag herausgegriffen, da die Bestimmungen für ihn gar nicht abweichen? und wenn etwa blos beispielsweise irgend ein Wochentag genannt werden soll, warum dann nicht der erste, der Sonntag? Das ist offenbar die Redaction eines späten Lehrers, für welchen der Fall, daß der Rüsttag des Peßach auf Sonntag treffe, nicht existirte und der im Irrthum diese Nichtexistenz auch in die Zeit Ismael's übertrug; für ihn, und, wie er dachte, auch für Ism. war daher der erste Wochentag, auf den der Rüsttag treffen konnte, Montag, und deßhalb wählte er ihn. Wir werden bald sehen, daß mehrere Rabbinen des Mittelalters die Sache ebenso auffassen.

Jedenfalls sind Dies in den Thalmuden Ausnahmen, aus Mißverständniß oder Vergeßlichkeit entstanden, aber nicht aus dem Grunde, weil man sich einzugestehen scheute, es sei eine Abänderung von der frühern Einrichtung vorgenommen worden.

1) Noch Acha aus Schabcha in seinen Scheelthoth, Exodus Ende (ed. Dyhrenfurth p. 21 b) geht denselben schlichten Weg.

sprechen nun alle historischen Zeugnisse aufs Unzweideutigste. Allein was weiß der resolute Apologetiker nicht umzudeuten, wofür nicht scheinbare Beweise aufzufinden? Saadias Gaon dürfte der erste sein, der in die Bibel und in die älteren Bestandtheile des Thalmud die Kalenderrechnungs-, ja auch die Verschiebungstheorie hineintragen will; sein gewaltsames Verfahren hat die karäischen Gegner mit Recht zu den erbittertsten Angriffen gegen ihn geführt. Wenn es an so vielen Orten heißt: trifft der Versöhnungstag u. s. w. auf den oder jenen Tag — an dem es nach der Theorie nicht Statt haben kann —, so soll, meint er, Dies blos heißen: Gesetzt, es könnte ein solcher Fall eintreten, so müßte dann die Entscheidung also getroffen werden, also ein Ausspruch über ein „Problema", das nie zur Wirklichkeit geworden und nie werden kann, noch unnützer als die „Entscheidungen für die Messiaszeit", die הילכתא למשיחא. Und die Annahme, daß Mischnah und Baraitha's sich zu solchem Zeitverderb, zu solchem Spintisiren über undenkbare Fälle hergegeben, nennt man — Rechtfertigung, rationelle Ausgleichung der Schwierigkeiten!

Saadias' Verfahren in diesen wie in ähnlichen Punkten ist schon hinlänglich charakterisirt. Seine Verdienste werden dadurch nicht beeinträchtigt; aber er ist und bleibt ein gewaltsamer Apologet. Ihm folgte aber darin auch Chananel ben Chuschiel, der sonst besonnene afrikanische Gelehrte aus der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts. Eine Hauptstelle, in der Chan. ausführlich diese unrichtige Behauptung betont, hat bereits Bechai ben Ascher in seinem Commentare zu 2 Mos. 12, 2 mitgetheilt, und Rapoport hat in seiner Biographie Chananels (S. 44 ff.) dieselbe nach ihrer Bedeutung gewürdigt. Eine andere Stelle giebt Obadiah der Commentator zu Maimonides Kiddusch ha-Chodesch VII, 7. Um seine Theorie zu retten, scheut sich dort Ch. nicht zu behaupten, die angesehensten Thalmudlehrer, wie Meir, Ulla und Acha hätten von den geheim gehaltenen Regeln der Kalenderberechnung Nichts gewußt und dadurch Irriges ausgesprochen. So verführt die unberechtigte Vertheidigung zur falschen Anklage! Der nun neu erschienene Commentar Ch.'s zum Tractate Peßachim (Paris 1868. 232 S. 8) bietet uns noch einige Proben dieser Zwangsapologetik. Die Mischnah Peßachim 7, 10 bestimmt, daß was vom Peßachlamme übrigbleibt, wie Knochen, Adern oder sonst Nichtverzehrtes, erst an dem auf den Festtag folgenden Tage, also am 16. Nißan verbrannt werden

dürfe; trifft dieser jedoch auf einen Sabbath, so darf es auch an ihm nicht geschehen, und wird das Uebriggebliebene erst am Sonntag, den 17., verbrannt. Also auch hier wieder die Voraussetzung, daß der erste Tag Peßach zuweilen auf einen Freitag trifft und somit der Weidentag auf den Sabbath. Ch. steht nicht an die beliebte Auskunft zu ergreifen; es sei hier nicht die Rede von einem irgend einmal eintretenden Falle, sondern werde blos angegeben, wie geschehen müßte, wenn der Fall möglich wäre. Er beruft sich für seine Deutung auf das (oben in der letzten Anm. besprochene) Mißverständniß, das ein palästinischer Lehrer sich hat zu Schulden kommen lassen.[1] Mit Hast ergreift er eine (ebendaselbst erörterte) Verwirrung, die ein späterer babylonischer Referent in einem alten Berichte anstiftet, indem er ihr Worte einfügt, die ihr ganz fremd waren,[2] und weist sie triumphirend auf.

Seitdem die Beunruhigung von Seiten der Karäer nachgelassen, schlummerte das dogmatische Gewissen ein und man ließ die Frage woher die Berechtigung zu einer solchen eingreifenden Aenderung komme, auf sich beruhen, und so kam man denn auch von dem ungeschichtlichen Versuche, das ganze gegenwärtige Verfahren als ein Werk des hohen Alterthums darzustellen, immer mehr ab. Die naive, aber gesund verständige nordfranzösische Schule, an ihrer Spitze Raschi, giebt ohne alles Widerstreben zu, daß ehedem Neumonde und Feste nur nach sinnlicher Beobachtung festgestellt wurden, von einer Verschiebung der letzteren aus gewissen Rücksichten keine Rede gewesen, die Feststellung des Kalenders nach astronomischer Berechnung erst das Werk der späteren Zeit sei und sich daran erst die Verschiebungen angeschlossen haben. Die in alten Thalmudstellen besprochenen Fälle, die nach den gegenwärtig geltenden

---

1) Commentar S. 134: הקצמות והגידים והנותר ישרפו בששה עשר, הל ששה עשר להיות בשבת ישרפו בשבעה עשר, שאין דוחין לא שבת ולא יום טוב. ולא תימא הל מנש, דאם כן הל פסח להיות בבד״ו, אלא אלו הל דין הוא שישרפו למחר, וכך הוא מפורש בתלמוד ארץ ישראל במס׳ מגילה.

2) Es sind dies die Worte: כהל להיות בשני בשבת in der Bar Peß. 58 b. Dazu bemerkt Chan. (S. 97): ודיקי׳ מיניה מדקתני שני בשבת דשביק ליה לא׳ בשבת וקתני בשני בשבת, מכלל דלא איפש׳ ערב הפסח שיהול באחד בשבת, דאם כן האיל פסח בשני בשבת. מכאן תשובה לאומרים כי בימי החכמי׳ חל פסח בבד״ו וכי אחרי סתימת התלמוד תקנו לא בבד״ו פסח.

Regeln gar nicht mehr möglich sind, werden daher von ihnen nicht als blos ersonnene Probleme, als Spiele einer müßigen Phantasie, sondern als wirkliche Thatsachen behandelt, die Stützen, welche man in einigen mit Irrthum vermischten Stellen findet, erklärt Raschi geradezu als vollkommen gebrechlich.[1]) Seinen eigenen gar künstlichen Weg geht Maimonides. Während er zugiebt, daß solche Festverschiebungen ehedem nicht Statt gefunden (Comm. zu Mischnah Menachoth 11, 7), will er (Kiddusch ha=Chodesch VII, 7) dieselben damit erklären, daß die Berechnung im Allgemeinen nach einem mittleren Calcül, der für uns sichtbaren „Verjüngung" des Mondes festgestellt sei; das sei aber nicht die vollkommen richtige, welche von dem eigentlichen factischen Eintritte der „Verjüngung" zu datiren sei. Die Festverschiebung solle nun die Differenz ausgleichen. Das sind aber willkürlich ersonnene Annahmen, die ebenso alles geschichtlichen Haltes wie aller wissenschaftlichen Begründung entbehren. Sein Kritiker, der derbe Provenzale Abraham ben David sagt daher mit Recht zu dieser Stelle: „Der Verfasser rühmt sich sehr im Besitze dieser Wissenschaft (der Astronomie) zu sein; ich nun verstehe Nichts davon, darum wollte ich seinen Erörterungen nicht nachgehen. Aber an dieser Stelle kann ich mein Befremden nicht unterdrücken. Was haben denn die drei Wochentage verschuldet, daß sie gerade und nicht die andern wegen Ausgleichung der Differenz verdrängt werden? Was uns überliefert ist, ist einfach Dies, daß man den Weidentag nicht am Sabbath, den Versöhnungstag nicht unmittelbar vor und nach demselben begehen wollte. Der Verfasser aber erscheint mir als ein in der Irre Taumelnder."

Mit dem dreizehnten Jahrhundert verliert das theologische Leben alle Selbstständigkeit, das Judenthum versinkt in gedankenlose Erstarrung; die tieferen Fragen werden gar nicht mehr aufgeworfen, kaum verstanden. Man glaubte die Wissenschaft zu pflegen mit

---

1) Raschi zu Peßachim 58b bemerkt, daß die Wahl gerade des Montag in dem Ausspruch, das Verfahren am Rüsttage des Peßach, wenn er auf den Sabbath treffe, sei gerade wie wenn er am Montag sei, keine absichtliche sei, es werde nur beispielsweise irgend ein Wochentag genannt. Die Annahme Einiger — die Ansicht, welche wir oben von Chananel gehört und die R. vielleicht im Auge hat —, der Montag sei der erste Wochentag, auf welchen der Rüsttag treffen könne, weil Dies nämlich am Sonntag nach den Kalenderregeln unstatthaft sei, sei haltlos, da ja zur Zeit der Thannaim die Feststellung des Neumondes nach dessen Sichtbarwerden, nicht nach Berechnung vorgenommen worden.

einer äußerlichen Aneignung des angehäuften Materials, das man aber= und abermals wurfschaufelt und mit irregeleitetem Scharfsinne zerspaltet. In dieser Periode ist die so hochwichtige Frage, auf welcher Berechtigung die großartige Neuerung der Kalenderfeststellung beruhe, gar nicht ernstlich in Betracht gezogen worden; sie diente höchstens zur Darlegung der Gelehrsamkeit über die verschiedenen älteren Ansichten, und zur Erörterung, warum nicht Raschi wie Chananel und Maimonides sich nicht wie Raschi ausgesprochen u. dgl.

Die Frage hat heute noch dieselbe Bedeutung, und ihre richtige Beantwortung ist uns die beste Documentirung, daß der Pharisäismus und der alte *gesunde* Rabbinismus aus dem Leben heraus die Kraft zur Verjüngung und zu den bedeutendsten Aenderungen gefunden haben, sie fordert auch uns auf, in gleichem Sinne zu handeln, wenn wir ihres Namens und ihrer Nachfolge würdig befunden werden wollen. Unsere Neuorthodoxie freilich schließt auch vor dieser Thatsache die Augen. Ihre Jünger sind Sadducäer und Karäer an Erstarrung, Pharisäer und Rabbaniten in künstlicher Umgehung, sie wissen nichts vom Alterthume, für sie beginnt und — schließt das Judenthum mit dem Schulchan aruch und dem Minhag=buche. Bei ihnen muß es sein und bleiben, wie es gerade im Augenblicke ist; es denkend zu durchdringen und mit wahrhafter Herzensinnigkeit zu erwärmen, es historisch zu beleuchten und es so in lebendiger und lebenspendender Bewegung zu erhalten, — davon wissen sie Nichts, sie verstehn nur starr auf „ihrem Papier" zu bestehen und zuweilen sich selbst echauffirend, es mit blasser Romantik zu verbrämen. Jedoch wozu des Wortkampfes, wo die Sachen sprechen? [1])

31. Jan.

1) Im Verlaufe dieser Abhandlung ist einige Male auf den neu erschienenen Commentar Chananel's zu Peßachim Rücksicht genommen worden; so sei hier beiläufig noch eine kurze Bemerkung gestattet. Am Ende desselben lesen wir: סליקא מסכתא ברחמי שמיא וסימנהא נהורא דכל שעתא עבר לזתר תדירא אילין איכדין איתתא דאיסתאבת ברעוא. Diese sinnlosen Worte werden von den Herausgebern unerklärt gelassen. Sie wollen jedoch vom fünften an, welches וסימנהא zu lesen ist, die Aufeinanderfolge der einzelnen Abschnitte (Perakim) des Tractates in einem chaldäischen mnemonischen Spruche feststellen; man lese daher לאתר gleich מקום Cap. 4 und am Schlusse בערבא (oder ברמשא) gleich ערבי Cap. 10.

Recensionen.

Levy's chaldäisches Wörterbuch über die Targumim ist nun mit den zwei letzten Lieferungen (von S. 433—595 und VIII Seiten) zu Ende geführt. Wir schließen zu denselben noch einige kurze Bemerkungen an. Auf das Biblisch-Chaldäische hätte wieder verwiesen werden müssen unter שיצי, שכלל, שכין, שְׁלוּ, שְׁמַיָּא, שמם, שנא und תרגם. Zur Benützung des Syrischen ist folgendes zu bemerken: ܙܦܬܐ, bei Cast. unbelegt, kommt zwar in Lagarde's Analekten 153, 14 vor, bleibt aber dennoch zweifelhaft, רשק ist syr. unbelegt, שלח für das hebr. השׂים ist auch syr. (auch transponirt חלש bei Levy und in dieser Ztschr. IV, 245 f.) und samarit. שלע. Zu שלפוקא wird syr. ܫܠܦܘܬܐ angeführt; dasselbe ist unbelegt, doch findet sich ܫܠܐ — Efräm II 316 E (was Bickell fälschlich als ܫܒܠܘܬܐ angiebt). Zu שמי שרייתא und שמי קורה (unter שמים) vgl. über ܫܡܝܢܘܪ̈ܐ in Ztschr. der DMG. Bd. XVII S. 725 f. Zu שיקמא sagt der Vrf.: „Cast. lex. h. v. sagt höchst fahrlässig: „ܒܢ̈ܝ ܫܘܫܡܝܢ fructus maturi Thren 1, 16.“ Die betr. St. jedoch lautet ܗܘܘ ܒܢ̈ܝ ܫܘܫ̈ܡܝܢ und entspricht ganz dem heb. Tw. היו בני שוממים meine Kinder leiden, sind krankhaft. ܫܘܫܡ bedeutet näml. wie arab. سقم krank sein, leiden“. Castellus folgte hier dem Uebersetzer in der Polyglotte, wo es jedoch immaturi heißt; die Annahme ist allerdings unrichtig, aber die vom Vrf. angenommene Bedeutung ist ebensowenig begründet. Mir scheint ܫܘܫܡܝܢ Schreibfehler für ܫܘܡܡܝܢ, das der syr. Uebersetzer wörtlich aufnahm, weil er das Texteswort, auf Menschen bezogen, nicht verstand. Unter תיבנא mißversteht der Herr Vrf. den guten Cast. Dieser nämlich sagt zuerst: ܬܒܢܐ i. q. Chald., d. h. das Wort bedeutet in Syr. ebenfalls Stroh, und darauf folgt für das syr. ܫܒܝܠܬܐ die Bed. Milchstraße, was auch im Arab. von Herrn Prof. Fleischer nachgewiesen wird. Für תִיקָא im Tharg. Deut. 22, 8 vergleicht L. ܬܝܩܐ in der Peschito daselbst, mit der Bemerkung, daß das Wort bei Cast. fehle. Allein im Syrischen lautet das Wort ܬܝܟܐ mit Kaf, und dieses hat Cast. richtig (unter ܬܘܟ) und belegt es noch ferner mit mehreren Stellen des Ezechiel (vgl. noch

das. 43, 13. 14. 17), und ferner ist Lagarde in der Vorrede zu den Materialien S. VIII f. zu vergleichen. Für תכיך, תכוך hat Vrf. keine Parallele, es entspricht jedoch offenbar dem syr. ܠܟܒ, das bedeutet: einer Sache fleißig obliegen, anhangen, wie ܠܟܝܒ: enge dabei befindlich, wofür außer den von Cast. und Bickell angeführten Beispielen sich noch viele Belege beibringen lassen. Auch תלש hat das Syr., was man zwar bei Cast. nicht findet, wohl aber bei Middeldorpf zu Amos 9, 15.

Die Benutzung des Samaritanischen wird vermißt unter רתך, das bei Cast. jedoch unbelegt ist, unter שדוך und Derivaten, unter שהי, das im Sam. שחא lautet und für אֵחַר, התמהמה und בושש gesetzt wird, unter תלמא, תלאמא, das im jerus. Tharg. Genes. 49, 5 die wörtliche Uebersetzung von אחים ist wie im Sam., vgl. auch Ztschr. der DMG. XVI, 732. — Dem Arabischen, eigentlich Persischen, gehört מרתכא (unter רתך) an, مرتك.

Auch die Einsicht in die von Luzzatto herausgegebene Maßorah zum Thargum hätte wiederum an manchen Stellen Richtigeres oder doch Genaueres gegeben. Was unter שדר I im Namen Levita's mitgetheilt wird, gehört der Maß. zu Gen. 38, 20 an: שלחא דמי׳ שדרא ב׳, וסי׳ וישלח יהודה את גדי העזים, הנה שלחתי הגדי הזה (Ozar nechmad IV, 166). Was unter תקין nach der Sabionettaer Ausgabe in Namen der Maß. angeführt wird, wäre gleichfalls von dort (das. S. 157) ausführlicher zu entnehmen gewesen.

So ist auch Manches was bereits richtig erläutert ist, vom Herrn Vrf. unbeachtet geblieben. Nach dem was Ztschr. der DMG. XVIII, 599 (vgl. noch Sifre zu 5 Mos. 11, 11, § 39 p. 78 a ed. Wien: שותה מי גשמים אבל אינה שותה מי שלחים) und diese Ztschr. V S. 104 f. ausgeführt ist, hätte über בית שלחין (unter שלהי und שקי) Richtigeres gesagt werden müssen. Ebenso ist für דוגמא in Edujoth 5, 6 in dieser Ztschr. IV S. 120 die Bedeutung: warnendes Beispiel zur Genüge erhärtet, man vergleiche noch die folgenden Stellen, wo es ebenso vorkommt: Khethuboth 28 b קחו לכם לדוגמא לדורות, Thanchuma, Abschn. Lech lecha ופרעה וביתו אני אעשה בהן דוגמא. Das Herumrathen hätte nunmehr unter שקי aufhören können. Die Uebersetzung ונשרופינון, welche die ursprüngliche in Tharg. Gen. 11, 3 ist, ist bereits Ztschr. der DMG. XVIII, 650 und 653 besprochen und ist danach was

unter טרף I bemerkt wird, ebenso über das mischnaitische טרף verschlingen, zu ergänzen. Was Vrf. in den Zusätzen (S. 594 f.) über נהום und נסס angiebt, hätte er besser zurückgelassen; falsche Behauptungen gewaltsam vertheidigen, frommt der Wissenschaft nicht.

Auch zu dem zweiten Bande liefert Herr Prof. Fleischer beachtenswerthe Nachträge. In einem Falle müssen wir allerdings den Vrf. gegen seinen Berichtiger in Schutz nehmen. Sicher hat L. Recht, wenn er פקח Spr. 26, 12 (wie die Breslauer Handschrift liest) analog dem Syrischen ܦܩܚ nimmt: besser, geziemender, und die Berichtigung S. 573 b ist sprachlich wie sachlich unstatthaft. Die Berichtigung S. 578 b zu S. 484 beseitigt L. selbst auf S. 595 richtig. Manches Andere ist von mir bereits besprochen, so über ܨܘܡܪܐ (S. 571 b Ende) in dieser Ztschr. Bd. V S. 157; bei נדוין 1 Mos. 6, 6 hat sich Fl. (S. 572 a) gleichfalls von dem 'Ain verleiten lassen, vgl. diese Ztschr. das. S. 159, daselbst ist auch über ציבחר (S. 574 f.) genügend gesprochen. Ein genaues Eingehen verdient noch קִיטְנֵי, das nur ein Mal im jerus. Tharg. 4 Mos. 15, 19 vorkommt und dort nur der Mischnah-Stelle Challah 1, 4 entlehnt ist, wo das Wort קטנית oder קטניות ein sehr gewöhnliches ist. Es ist daraus schon ersichtlich, daß das Wort nicht aramäischen, sondern hebr. Ursprungs, daher nicht mit Fl. (S. 575) von קַיְטָא = dem hebr. קַיִץ, Sommerfrucht, abzuleiten ist. Das Jod dürfte auch dann in der Mischnah schwerlich ausgefallen sein (während es im jerus. Tharg. blos mater lectionis ist), und bei dem durch die Nabatäer vermittelten Uebergange in das Arabische würde das Wort nicht قطنية sondern nothwendig قيطنية lauten. Allein das Wort kommt einfach von קטן und bedeutet: kleine Frucht, wie die Hülsenfrüchte, gegenüber der תבואה, den Getreidearten, und dem ירק, den Gemüsen, deren Kraut genießbar ist, genannt werden (bei dem Samaritaner קטניתהא für כסמת 2. Mos. 9, 32). Ganz dasselbe ist syr. ܙܦܐ, das in der Hexapla Daniel 1, 12. 16 für ὄσπριον steht und sonst noch Physiol. c. 12 p. 8, Reliquiae 45, 2. Geoponica 3, 4. 6. 1 und öfter vorkommt. Auch bei den Nabatäern begegnet man den القطانيت الصغار (Chwolson, altbabylonische Literatur S. 21 Anm. 33), und auch die Lateiner sagen minutae fruges für Hülsenfrüchte (Cicero Oratio in Verrem 3, 7).

17. April.

Umschau.

---

1. Daniel ha=Babli und Abraham Sohn des Moses Maimonides.

Nachdem Hr. Goldberg in Paris vor einigen Jahren unter dem Titel „Birkhath Abraham" die Antworten des Abraham Maimonides auf die Einwendungen des Daniel Ha=Babli gegen den Mischneh Thorah seines Vaters herausgegeben (vgl. diese Ztschr. Bd. II S. 56 f.), ergänzt er dieses Werk, indem er den Schriftenwechsel beider über das Sefer ha=Mizwoth, welcher arabisch geführt wurde, mit der von ihm angefertigten hebr. Uebersetzung veröffentlicht unter d. T.: ספר מעשה נסים הן הנה שאלות רבנו דניאל הבבלי על ספר המצות של הרמב״ ותשובות רבנו אברהם בנו (l. בן) רבנו משה [בן] מיימון על השאלות Paris 1867. XVIII und 108 Seiten. Die Ueberschwänglichkeit, mit der die Herausgeber solcher Schriften auftreten, ist ein Anachronismus; dafür wäre größere Sorgfalt zu wünschen. Ich habe nur wenig in dem Buche gelesen. Da finde ich aber ,daß der Uebersetzer die Redensart מא כלא nicht versteht; sie heißt: ausgenommen. Daher läßt er S. 8 Z. 5 die Worte מא כלא חנכה ופורים „(alle Feste aus der Fastenchronik haben aufgehört,) mit Ausnahme von Chanukah und Purim, unübersetzt. S. 14 Z. 12 giebt er מא כלא אלארון in dem gerade entgegengesetzten Sinne wieder: והארון בכלל, während es umgekehrt heißen soll: mit Ausnahme der Lade. S. 15 Z. 12 werden die Worte יושך אנך אלהמך אללה תעאלי תוהמת in einer Weise übersetzt, die den harmlosen Abraham zu einem giftigen Spötter macht, was er wahrlich nicht gewesen, nämlich: ואם נספק לומר כי נתגלה לך ברוח הקדש להבין; sie heißen jedoch: vielleicht hast Du — möge Gott Dich erleuchten! — fälschlich vermuthet 2c. S. 18 oben bedarf gleichfalls die Uebersetzung der Berichtigung; dabei war darauf hinzuweisen, daß aus ברכת אברהם N. 6 (S. 12) deutlich hervorgeht, daß auch Daniel die richtige Lesart vor sich gehabt! Unübersetzt ist ferner der Satz S. 18 Z. 6 geblieben, nämlich: ולא ישבה תפקה אלנץ לתפקה אלפקיה; in ihm liegt aber gerade der Schwerpunkt der Behauptung, er bedeutet: die Theilung, welche die Bibel selbst unternimmt, ist nicht mit der zu vergleichen, welche ein späterer Gelehrter vornimmt. — Wie gesagt,

ich habe blos den kleinsten Theil des Büchleins, und auch diesen flüchtig, durchgenommen, und es würde sich wohl noch manches Derartige finden. In Betreff des Inhaltes finden sich die hier mitgetheilten Verhandlungen besser bei Nachmanides und den Vertheidigern des Angegriffenen, die schon längst zahlreich gedruckt sind.

2. Derenburg's Notes épigraphiques et mélanges sémitiques.

In einzelnen Heften des Journal Asiatique von J. 1867 und 1868 hat Hr. Dr. Derenburg fünf kleine Beiträge zur Inschriftenkunde geliefert, die nun zusammen in einem Sonderabdrucke unter oben rubricirtem Titel erscheinen. Der erste bespricht die Inschrift von 'Arak el Emir, einem prachtvollen, dem Hyrkan ben Joseph gehörigen Gebäude in der Nähe Jericho's. D. liest die Inschrift ערכיה, erkennt darin das in Mischnah und Gemaren bekannte Wort ערכי, ערכאות (zuweilen mit Alef vorn), ἀρχεῖον, Archiv, Gerichtsstätte, die gewöhnlich in einem befestigten Orte waren, so daß das Wort auch zuweilen mit קצרה, castrum, wechselt. — Die zweite Note bespricht die dreispaltige Grabschrift von Tortosa. Deren Werth steigt oder sinkt, je nachdem sie höher hinauf oder tiefer hinab gerückt wird; doch trägt sie keine sichere Spur eines höheren Alterthums. — In einer dritten Note werden die neuen, von Hrn. von Vogüé aufgefundenen cyprischen Inschriften behandelt. Wir werden durch das ganze schlüpfrige, von Hypothesen-Unkraut wuchernde Gebiet der phönicischen Untersuchungen geführt; wir merken wohl, daß der Führer kundig und vorsichtig ist und gelangen dennoch nicht zum vollen Vertrauen auf einen sichern Boden. Seltsam ist, daß Hr. D. sich in Exod. 17, 16 für die Lesart כסיה in einem Worte entscheidet. Es sollte nun anerkannt sein, daß der ursprüngliche Text lautete: נס יה, „Hand an der Fahne Gott"; diese sinnliche Darstellung änderte man in כס, Hand auf dem Stuhle Gott, und dann auch Scheu tragend, das יה besonders auszusprechen, versuchten Einige es mit dem vorangegangenen Worte zu verschmelzen, wie Dies an mehreren Orten der „Urschrift", besonders S. 277 erläutert ist. Die Behauptung, daß ימב ein Plural sein müsse, ist auch von mir in dieser Zeitschrift Bd. II S. 286 vertreten. — In einer vierten Note wird die Sarginschrift des Eschmun-Eser, nachdem ihr Schlottmann neuerdings ein ganzes Buch gewidmet, abermals der Prüfung unterworfen. Bekennen wir es

nur, daß wir in der Erklärung der schwierigen Stellen nicht sonderlich vorrücken, und daß das wesentliche Verdienst der neuen Bearbeiter darin beruht, die Willkürlichkeiten früherer abzuweisen; Schlottmann beseitigt Ewald's und Anderer grundlose Behauptungen, Derenburg wiederum Schl.'s Sprachneuerungen. — Eine fünfte Note endlich lenkt die Aufmerksamkeit auf die Inschrift von Carpentras, die bereits am Anfange des achtzehnten Jahrhunderts von Aegypten nach Marseille gebracht und 1704 bereits veröffentlicht, zuletzt von Gesenius in seinen monumenta (1837) erklärt worden. Eines der wenigen uns erhaltenen Documente, welche uns von einer in Aegypten vorhandenen aramäisch redenden, aber dem ägyptischen Cultus anhänglichen Bevölkerung Zeugniß ablegen, verdient diese Grabschrift eine ganz besondere Beachtung und wir geben sie daher nach Gesenius' Lesung, die nur in einem Worte von Hrn. D. berichtigt wird, hier wieder mit Hinzufügung einiger weniger Bemerkungen.

Die Inschrift lautet:

בריכה תבא ברת תחפי תמנחא זי אוסרי אלהא
מן דעם*) באיש לא עבדת וכרצי איש לא אמרת תמה
קדם אוסרי בריכה הוי מן קדם אוסרי מינקרה
הוי פלחה נמעתי ובין חסיא הוי שלם.

Wir haben hier ein rein aramäisches Schriftstück vor uns, das im Ganzen wenig Schwierigkeiten bietet, wenn auch im Enzelnen Manches der Erklärung bedarf und Einzelnes bis jetzt noch unsicher bleibt. Hr. D. erblickt hier eine vierzeilige Strophe, die eine Art Metrum hat, sogar einen Reim, indem er den Schluß שלמה liest. Wir sehen von dieser Conjectur ab und gehen auf Worte und Inhalt ein. Der Sinn von תמנחא ist aus dem Zusammenhange klar als: Priesterin, Dienerin. Während es bisher aus dem arab. منح Geschenk darbringen, wovon hebr. מִנְחָה, abgeleitet worden, hält es Hr. D., nach Hrn. de Rougé, als aus dem Demotisch-Aegyptischen entlehnt, wo „monch" fromm bedeutet, und er glaubt, daß auch *μοναχός*, Mönch, zunächst diesem Stamme entnommen und erst in das Griechische übertragen worden. זי ist die oft vorkommende aramäische andere Form für די (vgl. z. B. diese Ztschr. I, 204). Auf Z. 2 ist gewiß die Lesung מן דעם mit D. aufzu-

*) Ges. hatte רעם mit Resch gelesen.

nehmen, und daß das Thargumische מִדְּעַם, syr. ܡܶܕܶܡ, thalm. מידי etwas, hier aufgelöst erscheint, wird nicht auffallen, wenn wir im Zabischen מנדעם und im Neusyrischen ܡܸܢܕܝ begegnen, worüber Nöldeke in der Gramm. der neusyr. Spr. S. 137 und 266 und Fleischer in den Nachträgen zu Levy's chaldäischem Wörterbuche II S. 567 belehren. באיש halte ich nicht für איש mit der Partikel Beth, sondern für das so häufige aramäische Wort, das auch zusammengezogen ביש lautet, also: bös, schlimm. Schwieriger ist die zweite Hälfte dieser Zeile. תַּמָּה, die Vollkommne, zu lesen, wie es bisher genommen worden, erscheint mir nicht als aramäisch; ich lese תְּמַהּ. In Hexapla Daniel 6 (7), 13 begegnen wir dem ächtsyrischen Ausdrucke ܠܐ ܬܣܒܘܗܝ ܒܦܪ̈ܨܘܦܐ, was das Scholion umschreibt mit ܠܐ ܬܣܒ ܒܐܦ̈ܐ, du sollst kein Ansehen achten, d. h. von Recht und Gesetz nicht abweichen aus Rücksicht auf eine Person; dieses Lob wird auch unserer Osirisdienerin beigelegt, sie habe kein rücksichtnehmendes Wort gesprochen nach dem Willen eines Menschen, um Wohlwollen zu erschleichen. So nimmt auch D. das כרצי von רצה, wenn wir auch diesem Stamm im Aram. eigentlich in der Form רעא begegnen. Für מינקרה in Z. 3 weiß man nichts Besseres als daß das Nun ein eingeschobenes ist und die Form von יקר kommt, und נמעתי auf Z. 4 bleibt noch unerklärt. Mit G. und D. das Wort in נעמתי zu umstellen und es mit „meine Süßigkeiten" oder „meine Süße" zu erklären, ist ein bloßer Nothbehelf. Die Uebersetzung lautet demnach:

Gesegnet Thebe, Tochter Tachpi's, Dienerin des Gottes Osiris,
Etwas Böses hat sie nicht gethan, und nach dem Willen Jemandes hat sie nicht heuchlerisch gesprochen.
Von Osiris sei gesegnet und von Osiris geehrt,
Sei dienend . . . und unter den Frommen sei! Friede!

24. April.

3. Eliah Montalto.

In Bd. V. S. 184 f. ist auf das Verhältniß des berühmten, 1616 verstorbenen Arztes Eliah Montalto zu Josef Delmedigo, auf zwei sonst von ihm unbekannte Schriften, eine Optik und einen Commentar zum Pentateuch hingewiesen sowie auf einen Umstand aus seinem Leben aufmerksam gemacht. Oben S. 77 ist auch das

Verhältniß Mont.'s zu Leo Modena berührt. Von einer antichristlichen, portugiesisch abgefaßten Schrift desselben giebt bereits Basnage nähere Nachricht, dem Wolf und de Rossi folgen. Eine solche ist nun, wie wir aus einem Berichte Kayserling's in A. Z. d. J. N. 17 S. 330 erfahren, neuerdings gedruckt worden in einem zu Brüssel von Hrn. M. Caplan herausgegebenen Werke: Danielillo ó Respuestas á los Cristianos, escrito en Amsterdam por Isaac Mendes, indem dieses Schriftchen außer der auf dem Titel verzeichneten „Controverse, welche zwischen Danielillo, einem fünfzehnjährigen Judenknaben, und Antonio, einem spanischen Mönche, in Livorno geführt wurde," auch „eine sehr schätzbare zum ersten Male gedruckte Apologie Montalto's enthält."

24. April.

4. Nochmals ויאמר לאמר.

So sehr auch die Anzahl der Stellen, in welchen ein לאמר dem Verbum finitum von אמר folgt, sich bei weiterer Aufmerksamkeit vermehren mag, so bleibt sie doch in Betracht der unzähligen Stellen, wo diese Ausdrucksweise, wenn sie die classische regelmäßige gewesen wäre, vorkommen müßte, eine verhältnißmäßig sehr geringfügige, und die Bd. IV, S. 27 ff. und Bd. V S. 188 f. aufgestellte Erklärung bewährt sich, meines Bedünkens, bei einer jeden neuen Stelle. Man findet die Phrase nämlich auch 1 Mos. 34, 4, wo Schechem seinen Vater auffordert, ihm das Mädchen zum Weibe zu nehmen. Dieser Vers macht sich seinem Inhalte und dem Gebrauche der Worte nach als späteren Zusatz kenntlich. Er stört den Zusammenhang zwischen den Versen 3 und 5, und man sollte ihn erst nach letzterem erwarten. Aber er ist offenbar zur Erklärung von V. 6 ff. eingefügt. Wieso, fragte sich der Ergänzer, kommt Chamor, der Vater, dazu, mit Jakob und seinen Söhnen zu verhandeln? Sicher that er Dies auf Aufforderung seines Sohnes, und er glaubte diese hinzufügen zu müssen, er charakterisirt sich aber nicht blos durch ויאמר לאמר, sondern auch durch den Gebrauch von ילדה statt (ה)נער, das der ursprüngliche Erzähler hier stehend anwendet. ילדה aber kommt nur noch zwei Male in poetischen Stellen und nur neben dem Masc. ילד vor (Joel 4, 3. Zach. 8, 5), und ich möchte wohl ebenso wie Zachar. die zwei letzteren Capitel Joel's einer spätern Zeit zuschreiben, der auch ילדה angehört.

27. April.

Ein nochmaliger Blick auf Rumänien.

Am Schlusse dieses Heftes ist, mit Rückblick auf dessen einleitende Betrachtung, als erfreuliche Thatsache zu verzeichnen:

1. Der Vorstand der Berliner Synagogen-Gemeinde hat in einer Immediat-Eingabe an den König um nachdrückliche Verwendung für die Mißhandelten gebeten und die volle Zusicherung derselben erhalten;

2. Sir Francis Goldsmith hat im englischen Unterhause den Gegenstand gleichfalls mit Ernst zur Sprache gebracht und eine Erwiderung des Ministers Stanley erlangt, wie sie eines hochherzigen Staatsmannes würdig ist;

3. Hr. Dr. Berthold Auerbach hat dem ihm befreundeten Fürsten von Hohenzollern, Vater des regierenden Fürsten von Rumänien, ernste Vorstellungen wegen der unter der Aegide des Letzteren vorkommenden Brutalitäten gemacht.

Ich nenne diese Schritte, wie sie von einer jüdischen Gemeindevertretung, einem jüdischen Abgeordneten und einem jüdischen Dichter ausgegangen, erfreulich, wenn auch freilich ein wirklicher Erfolg derselben sich nicht herausstellen will. Die rumänischen Beamten steigern vielmehr ihre Brutalitäten gegen die Juden, werden dazu von den leitenden Personen instruirt, und deren Niedrigkeit ist noch um so ekelerregender, als sie dieselben dann in gemeiner Weise geradezu ableugnen, während die Thatsachen und ihre Urheberschaft aufs Unzweideutigste bezeugt sind. Jedoch die energische Betheiligung der Einflußreichen im Interesse der Glaubensgenossen, das zugleich das Interesse der Gerechtigkeit und der Humanität ist, enbehrte sie selbst gänzlich des äußern Erfolges — was sicher nicht der Fall sein wird — bleibt doch von großer Bedeutung; sie erhöht im Allgemeinen das Selbstgefühl und richtet namentlich die Schwerbedrängten auf. Und diese innere Kräftigung ist ein edles Gut!

Wichtigere Berichtigungen.

S. 98 Z. 13 l. seinen. — S. 99 Z. 15 l. Rinderschlächter. — S. 110 Text vorl. Z. l. aber. — S. 115 Z. 4 v. u. gehören die Worte: Die Mischnah u. s. w. nach ביאור auf Z. 3. — S. 140 Z. 6 v. u. und Ueberschrift der folgenden Seiten l. VIII. — S. 143 Z. 9 l. der st. dem. — Z. 13. 14. l. den Boëthusim. — S. 144 sind die vier letzten Worte der Anm, welche hier schließt, zu streichen.

Abhandlungen.

I. Die gegenwärtige Lage. Die wieder erstehende Rabbiner-Versammlung.

Regt sich's leise auf dem religiösen Gebiete? Es gewinnt den Anschein, doch ist jedenfalls die Regsamkeit bisher noch eine leise, sehr leise. Von Seiten der Reaction geschieht alles Mögliche, werden die extremsten Schritte nicht gescheut, wie sie sicher geeignet sind, den entschiedensten Widerstand der Fortschreitenden wach zu rufen, und dennoch ist dieser kaum aufzurütteln, erhebt sich matt, mit trägem Gähnen und weil widerwillig, deßhalb auch in wenig zweckmäßiger und ansprechender Weise. Doch der blinde Uebermuth der Dunkelmänner wird uns wieder einmal helfen, er wird so lange stacheln und reizen, bis die Geduld der zahmen Apathie endlich reißt und die Ueberzeugung sich aufdrängt, man müsse sich aufraffen.

Seit Jahren geht eine Sorte von Katholicismus mit der maßlosesten Rücksichtslosigkeit zu Werke. Er erfindet Dogmen, die aller Vernunft und allem Schamgefühle Hohn sprechen, deren Aufstellung zu wagen frühere Zeiten die ernstesten Bedenken getragen. Er verfährt mit einer alle menschlichen Gefühle, alle natürlichen Familienrechte wegspottenden Gewaltsamkeit und behauptet, er könne vermöge des ihm innewohnenden göttlichen Rechts nicht anders. Er proclamirt den offenen Kampf gegen alle Fortschritte der Wissenschaft, gegen alle freiheitliche Entwickelung, fordert ungescheut zu deren Unterdrückung auf, verdammt eine jede derartige Regung. Er predigt offen Empörung gegen das Staatsgesetz, wenn es sich leise seinem harten Joche entwinden will, er will sich zum entscheidenden Gebieter über alle Staatsgewalt erheben. Das Register

ist noch lange nicht erschöpft, aber doch wohl in dieser beschränkten Angabe schon inhaltreich genug; die traurigen Folgen sind sichtbar und einschneidend genug, es jammern genug geknickte Seelen, wenn auch ihr Wimmern, ein leise ersticktes, nicht laut vernehmlich werden darf; das freie Wort, das sich gegen das kecke Unterfangen hie und da erhebt, ist von einer gefügigen Staatsgewalt schon vielfach in harte Strafe verfällt worden; die Verdummung, mag man sie auch wegleugnen, macht in einzelnen Kreisen Bedenken erregende Fortschritte, die Versuche einer hohen Körperschaft in einem Lande, das sich damit brüstet an der Spitze der Civilisation voranzuschreiten, legen ein vollwichtiges Zeugniß davon ab. Man fühlt es auch sehr wohl, daß die politische Reaction sich auf die religiöse stützt und sie ihrerseits wieder erhält, der wankende angebliche Petrusstuhl wird zu Gunsten des autokratischen Thrones gestützt, das zweifelhafte Erbgut Petri wird im Interesse dynastischer Erben aufrecht erhalten. Das ganze Wehe der verdumpften und gefühllosen religiösen starren Macht wird überall empfunden, und dennoch kein Schrei tiefer allgemeiner Entrüstung, kein ernster muthiger Kampf gegen diese geistige Zwingburg. Den liebenswürdigen Helden, welcher den Kampf gegen das entartete herrschsüchtige Priesterthum in das Programm der Freiheitsbestrebungen mit aufnimmt, verlacht man als einen idealistischen Schwärmer, als einen Mann, dessen Standpunkt doch eigentlich überschritten ist, da er doch noch an — Gott glaubt und an reingeistigen Bestrebungen festhält. Man glaubt noch immer, es genüge mit dem stillen kühlen Spotte, mit dem vornehmen Achselzucken, um diese gewaltige Macht zu brechen. Oder wo sind die Gemeinden, die Staatsbevölkerungen, die ernste Miene machen — nicht aus der Kirche auszutreten, sondern die Kirche für sich zu erobern, das Recht der Selbstbestimmung gegenüber der Bevormundung sich zu erringen? wo sind die Regierungen, welche die Männer der Wissenschaft in ihren unbefangenen Forschungen gegen die Anmaßungen einer abgestandenen Scholastik schützen? wo das Volk, das, des eignen Werthes eingedenk, dem Muthigen und Gewissenhaften zur Seite steht, wenn er es wagt die Verknöcherung anzugreifen? Nach einer kurzen Aeußerung des Unmuthes sinkt Alles wieder in die alte Trägheit zurück.

Ein, freilich mehr zufälliges, Ereigniß sollte an die muthige That erinnern, mit der vor drei und ein halb Jahrhunderten das

ernste Gewissen, der gesunde Verstand gegen die Anmaßungen einer geistlichen, nicht geistigen, Macht sich auflehnte und in ihr damals noch weit mehr befestigtes Bollwerk eine mächtige Bresche schoß. Ein herrliches Denkmal, ein Kunstwerk, wie es in dem idealen Haupte eines denkenden Künstlers erstand, von Meisterhänden ausgeführt wurde, ein Gedenkfest dem Manne in dem Momente, als er das tiefinnere Wort aussprach: Hier stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir! — das sollte wenigstens den Theil der Christenheit, des deutschen Denkervolkes, welcher dieser That seinen Namen und sein Bekenntniß als Protestanten verdankt, erschütternd bewegen; zu aufflammender Begeisterung müßte die mannhafte Gesinnung der Enkel sich an dem geläuterten Glaubensmuthe der Väter entzünden. Nicht der beschränkte menschliche Luther, der Sohn seiner Zeit, der abhängig von den geschichtlich nöthigenden Verhältnissen sich allmälig selbst immer mehr einengte, sollte gefeiert werden, sondern der Luthergeist, wie er ausbrach in sittlicher Empörung, im unbezwingbaren Drange des freien Gedankens, die verrosteten Fesseln abzuschütteln, der durch klare vernünftige Gründe, durch das richtig verstandene Schriftwort überzeugt zu werden verlangte. Die ganze Macht der an dieser Geistesthat frei oder doch freier gewordenen Menschheit, des entwickelten Bewußtseins hätte in ihrer ganzen siegreichen Gewalt, in ihrer ganzen Fülle sich offenbaren, ergießen und zur Verwirklichung der nunmehrigen geistigen und sittlichen Bedürfnisse auffordern müssen. Arge Täuschung! Das Fest war weiter Nichts als eine der vielen jetzt üblichen Versammlungen, welche mehr der Wander-, der Schau-, der echauffirenden Erholungslust dienen. Gut genug daß die Engherzigkeit es nicht geradezu zu ihren Zwecken ausbeuten durfte; guten Willen hatte sie genug dazu.

Denn auch im Protestantismus herrscht ja die Verdunkelung mit fast ungetheilter Gewalt. Die in ihm maßgebende Richtung bedauert es nur, daß sie in anderem Sinne ihr non possumus aussprechen muß, daß ihr die mächtige hierarchische Gliederung fehlt, die sie deßhalb eifrig anstrebt, daß sie nicht so ganz und gar in Unfreiheit schlagen, nicht ohne alle Zurückhaltung verdammen kann, weil sie sonst ihren Ursprung gänzlich verläugnen, ihre Berechtigung sich selbst entziehen würde. Und dennoch leistet sie das Mögliche, sie schnürt die Geister und die Freiheit möglichst ein, und wiederum weiß die Intelligenz nichts Besseres und Kräftigeres zu thun als —

sie zu ignoriren. Die Wissenschaft nimmt heutigen Tages zu dem Streben, die neu gelötheten Ketten zu brechen, ungefähr dieselbe Stellung ein wie einst Reuchlin und Erasmus zu dem Werke der Reformation. Wie diese damals*), so verhalten sich heute die Männer der Wissenschaft zu dem Streben des religiösen Fortschrittes innerhalb des kirchlichen Lebens kühl, mißtrauisch, vornehm kritisirend; bald wollen sie ihre Behaglichkeit nicht stören, bald scheuen sie es, auch der fortschreitendenden religiösen Erkenntniß eine Macht über die Geister einzuräumen, sie finden hier wie dort zu tadeln und glauben, wenn sie sich zu entscheiden haben, sich lieber an die scheinbare Consequenz des Alten als an die nothwendige Halbheit des im Flusse Begriffenen halten zu müssen. Doch Reuchlin und Erasmus wären spurlos dahingegangen, wenn nicht die Reformation sie in die allgemein verständliche That umgesetzt hätte, und besser eine halbe, aber fortdauernde und fortwirkende That als eine ganze volltönende, aber verklingende Phrase. — Die Gebildeten wenden sich gewaltsam ab von den betrübenden Folgen, welche die kirchliche Reaction, geschützt und getragen von der Macht, mit sich führt, wollen nicht daran erinnert sein, wie sie in ihre edelsten Lebensgüter eingreift, allen Aufschwung lähmt, dem Leben alle Verklärung entzieht, wie sie nur nüchternen kalten Spott nährt, die trivialste Gleichgültigkeit groß zieht.

Man ist wahrlich der furchtlosen Beschränktheit eines Knak Dank schuldig, daß sie die Schäden, die geistige Versumpfung dieser Richtung so unzweideutig blosgelegt. Nun empört sich doch der Stolz der Aufklärung gegen die Anmaßung, daß ihr solche kindische Vorstellungen aufgedrängt werden sollen, sie will den Anschein vermeiden, als ob sie wirklich in solchen Geistlichen ihre Führer, die Vertreter ihrer Ansichten erkennte. Sie rafft sich auf. Rafft sich auf? Ach nein! In matten, bald nachlassenden Windungen macht sie die verkehrtesten Versuche zur Documentirung ihrer hellen Ansichten. Statt das Uebel an der Wurzel anzugreifen, statt ernst sich zusammenzuscharen und alle Kräfte aufzubieten, um innerhalb der der fortschreitenden Richtung nicht verschlossenen Kirche jenen

*) Das kühle, ablehnende Verhältniß Reuchlin's zur Reformation ergiebt sich so recht aus dem Charakter der von Melanthon über ihn gehaltenen Denkrede, vgl. Ludwig Geiger: Ueber Melanthon's oratio continens historiam Capnionis (Frt. a. M. 1868), besonders S. 12.

überwuchernden schalen Ueberrest aus einer begrabenen Vergangenheit zu verbannen, geht sie immer an die Außenwerke, umgeht die Festung, will sich gar selbst aus ihr hinauswerfen. „Trennung der Schule von der Kirche" wird bei den Einen die Tagesparole. Daß die Schule nicht die Magd der Kirche, nicht der Lehrer der Diener des jeweiligen Geistlichen sei, daß dessen Einfluß überhaupt nicht der maßgebende sei, ist eine berechtigte Forderung, die ohne Weiteres zugestanden, deren Erfüllung unter allen Umständen angestrebt werden muß. Aber was will vollständige Trennung heißen? In einem gesunden Organismus müssen die Glieder zusammenwirken, nicht ein jedes seinem eignen Belieben ohne Rücksicht auf die andern folgen. Die verschiedenen Lebensalter sind gleichfalls nicht von einander getrennt, nicht der Knabe vom Jüngling, nicht dieser vom Manne. Daß der religiöse, überhaupt geistige Führer der Gemeinde auch nicht principiell ausgeschlossen sei von der Mitwirkung an der Erziehung der Jugend, ohne daß sein Einfluß der herrschende sei, ist ein so natürliches Verhältniß, daß seine Ignorirung nur Verkehrtheit, zugleich unseligen Kampf und gegenseitige Verbitterung herbeiführen muß.

„Austritt aus der Kirche!" rufen die Entschiedenen. Natürlich verhallt ihr Wort ganz ohne Anklang. Man weicht nur nothgedrungen einem unbesiegbaren Zwange; ein augenblicklicher Unmuth, der weiter nicht „derangirt", führt zu keinem eclatanten Schritte. Orthodoxe Bornirtheit entschließt sich leicht zum Austritte, sie glaubt sich bei dem Geringsten in ihrem Heiligthume bedroht, in ihrem Seelenheile gefährdet. Der Freisinnige erträgt gar Manches, so lange nicht ganz seine geistige Existenz Gefahr läuft, er duldet oder — er kämpft. Er kämpft oder er sollte kämpfen, um das ganze religiöse Gemeindebewußtsein mit seinem Ausdrucke zu der eignen Höhe emporzuheben. Statt dessen wird ihm der Rath ertheilt, die Verbindung mit der Gesammtheit, die Einwirkung auf sie aufzugeben, das Erbe der Väter in den Wind zu schlagen, sich aus der geschichtlichen Continuität freiwillig hinauszuwerfen! Der Muth der Mattherzigkeit, die Kraftanstrengung der fliehenden Feigheit!

Ueber einen Knak ereifert man sich doch eine kurze Zeit. Da kommt nun aber die sanfte vermittelnde Zurechtweisung. Sie warnt vor dem täppischen Eifer, der die zahme Aufklärung kopfschen machen könnte, sie belehrt, daß man an der unheiligen Wissenschaft, die

doch nun einmal nicht abzuweisen sei, sich nicht zu arg vergreifen solle, daß die Stelle in Josua doch eigentlich blos nach der gewöhnlichen Auffassung von dem Gange der Sonne spreche, daß ja wenn überhaupt von einem Wunder des Stillstandes — sei es der Sonne nach der Sinnestäuschung und nach dem üblichen Ausdrucke oder der Erde — die Rede sei, dies blos eine Entlehnung aus einem Liede, einer poetischen Verherrlichung sei, daß man aber darum sonstige Wunder und Verheißungen und Gebetserhörungen, kurz allen alten Glauben weiter festhalten müsse. Man will eben den Aufsehen erregenden Anstoß aus dem Wege räumen, aber sonst hübsch Alles beim Alten lassen. Dieses Leisetreten ist weit gefährlicher, es untergräbt still, schleicht sich ein und zieht sich bei jedem drohenden Geräusche zurück. Dem Ernste der Gesinnung müßte gerade diese Richtung, die Schlaffheit einflößt und die Geister entnervt, als die entschieden zu bekämpfende erscheinen. Allein man faßt sich blos zusammen zu einem gelegentlichen Bonmot, und damit ist es abgethan. Der Protestantismus ist auf dem Katheder, in den verwaltenden Kreisen, auf der Kanzel sehr krank, nur als schwacher Heilversuch erscheint der Protestantenverein.

Der ganzen Zeitrichtung vermag sich auch das Judenthum nicht zu entziehen. Die vornehme Kühle der Gebildeten, die Erschlaffung der Gemeinden, die Mattherzigkeit der Rabbiner ist auch in ihm vorherrschend, und es fehlt ihm noch dazu an den gelegentlichen Aufstachelungen. Zwar an Päpstlein und Knäklein gebricht es auch uns nicht; auch sie haben den ernsten Willen im Mittelalter zu erhalten, beziehungsweise zu ihm zurückzuführen. Allein im Bewußtsein ihrer Schwäche, ohne Anhalt an eine einflußreiche Macht, scheuen sie das starke Auftreten nach Außen, wühlen blos in ihren kleinen Sonderkreisen, erhaschen hie und da ein Vortheilchen und machen sich außerdem — blos lächerlich mit ihren falschen Scheiteln, ihren am Sabbath um den Leib gewundenen Taschentüchern — denen sie durch Erub-Telegraphenuhren zu entgehen den vergeblichen Versuch machen —, durch ihren Mangel an thalmudischer Befähigung und ihre wissenschaftliche Unbeholfenheit, mit der sie durch unglücklichen Etymologieenschwindel die babylonische Sprachverwirrung wieder heraufbeschwören möchten. So fehlt es nun freilich an einem offenen Aergernisse, an einer drohenden

Gefahr, gegen die man sich zu erheben sich aufgefordert fühlte. Man wiegt sich um so mehr in sorglose Sicherheit, in träges Gehenlassen ein, als auch der Kampf nach Außen, die Abwehr etwaiger Angriffe von nichtjüdischer Seite her, die Empörung über die Verkümmerung der Rechte der Juden so gut wie geschwunden ist. Die Ueberreste morscher Schranken, welche hie und da eine hartnäckige Regierung noch aufrecht erhalten will, zeigen sich als so unterwühlt, daß man von deren Fall bei jedem sich erhebenden Windstoße überzeugt ist. Wenn etwa in Ungarn noch ein innerer Kampf entbrennt, Rumänien zur Entrüstung über mittelalterliche, modern überfirnißte Barbarei erweckt: so sind diese Länder nicht tonangebend im Reiche der Bildung, und nur von ihr kann die bewegende Richtung ausgehn.

Wäre also wirklich ein Eifer, ein lebendiges Streben innerhalb der Judenheit nun nicht nöthig? kann die in ihr herrschende Todtenstille wirklich Befriedigung gewähren? Nimmermehr! Denn um es kurz zu sagen, das Wort, das ich vor mehr als dreißig Jahren ausgesprochen, gilt noch heute: die Judenheit ist im Großen und Ganzen fortgeschritten, das Judenthum steht nicht auf der Höhe der Zeit, hat sich nicht zu einer gesunden belebenden Macht entwickelt. — Ihm aber gerade wäre es vergönnt durch seine Lage wie durch seinen Gehalt, ihm ist der Beruf angewiesen, zu einer solchen Geistesmacht zu werden. Keine Hierarchie hemmt seine Entwickelung, keine Staatsgewalt stützt i h r e veralteten Ansprüche auf s e i n veraltetes Kirchenthum. Aber noch mehr! Seine Grundlehren tragen nicht den untilgbaren Keim des Widerspruches gegen die Vernunft in sich, es knüpft sich an keine Person in einer geschichtlich begränzten Zeit, die es dennoch über alle geschichtlichen Bedingungen zu erheben verpflichtet wäre. Es hat das Ewige von je her in zeitlichen Formen gepflegt und hat die Aufgabe, das Ewige weiter zu erhalten unter neuen zeitgemäßen Formen. Seine Gemeinden sind ganz selbstständig in der Feststellung der ihrem Bewußtsein entsprechenden Einrichtungen, in der Wahl ihrer Führer, der Rabbiner; seine Wissenschaft ist, getränkt von allen Bildungselementen, frei in ihrer Entwickelung, unabhängig von der Gunst herrschender Gewalten. Aber freilich da müssen die Gemeinden auch die volle Energie zum Ausdrucke ihrer Ueberzeugungen entfalten, die volle Klarheit zum Bewußtsein ihres Wollens erlangen, da muß die Wissenschaft ihre reine Pflege, die Stätte zu ihrer Uebung besitzen.

Und an allem Dem fehlt es. Die Gemeinden wissen nicht was sie wollen und wollen nicht was sie wissen; die Gebildeten wollen aus ihrer Ruhe nicht aufgestört sein, sie beeilen sich zu den widerwärtigsten Concessionen, lassen Alles beim Alten, glauben den Riß zwischen zurückgebliebenen Institutionen und den Anforderungen der Gegenwart scheinbar verkleistern zu können durch Vereinigung der schroffsten Gegensätze, um nur keinen Ernst machen, nicht zu einem Streben sich aufraffen zu müssen. So siechen die Gemeinden hin ohne inneres Leben, so verkümmern die Rabbiner, hier unbeachtet, dort zurückgehalten, in trägen, falschen Conservatismus versinkend, so müht die Wissenschaft sich vergeblich ab ohne Anerkennung.

Abhülfe muß werden, mag auch noch mancher Versuch sich als fruchtlos erweisen. Die Logik der Geschichte drängt dahin, und Manches was als stille Vorbereitung unbeachtet geblieben, als laute Mahnung überhört worden, bewährt doch seine zeitigende Kraft, wenn der rechte Moment eingetreten ist. Für den mit den Verhältnissen und Bedürfnissen Vertrauten stellt sich die Nothwendigkeit von gemeinsamen öffentlichen Besprechungen als dringend heraus. Es sind gegenwärtig neue wissenschaftliche Standpunkte und Erkenntnisse gewonnen, die zugleich von einer großen praktischen Tragweite sind; sie dürfen nicht im engen Raume der Gelehrtenstube verbleiben, nicht eingeschlossen sein in die nur den Fachmännern zugängliche wissenschaftliche Form, in die gelehrten Gehäuse der Bücher und Zeitschriften, sie müssen auf den großen Markt hinaustreten, sich vor den Ohren der Empfänglichen vernehmlich machen und Licht in die allgemeine Verwirrung bringen. Wir fassen jetzt anders als vor zwanzig Jahren Bibel und Thalmud auf, anders den ganzen innern Entwickelungsgang, welchen das Judenthum bei seiner Entstehung und seinem Vordringen in die Weltgeschichte durchgemacht, wir haben durch diesen gewonnenen tieferen Einblick auch eine klarere Erkenntniß von dem wesentlichen Gehalte des Judenthums, der es erhalten, ihm die dauernde siegreiche Wanderung durch die Jahrtausende ermöglicht hat und seine Fortdauer in seiner richtigen Erfassung verbürgt. Diese Erkenntniß muß zum Gemeingute werden. — So ungebunden ferner der Einzelne in seinem praktischen Verhalten ist, so sehr schadet doch dem Erstarken des lautern Judenthums in den Gemüthern die Unkenntniß, die auf der einen Seite in Aengstlichkeit ein Festhalten an abgelebten Formen bewirkt, auf der andern bei denen, die sich darüber hinwegsetzen,

den Glauben erzeugt, sie hätten dadurch mit dem Judenthum gebrochen, so daß sie wirklich zum inneren Abfall geführt werden. Dieses Schlingkraut muß durch offene gemeinsame Aussprache abgelöst werden, damit der ächte Stamm zu reiner Blüthe und Fruchtbarkeit gedeihe. — Es giebt endlich gewisse Satzungen, bei denen die Amtsverrichtung des Rabbiners erfordert wird und in deren Ausführung er sich gebunden glaubt durch veraltete Anordnungen. Er scheut sich, sie als antiquirt zu beseitigen, in eigner Zagheit, in Besorgniß vor der Gemeinde; er wagt nicht als Einzelner hervorzutreten, er ist bedenklich, ob die eigne Gemeinde es ihm nicht als nicht zu rechtfertigende Kühnheit verargen wird. Also wiederum nur gemeinsames Berathen und Aussprechen führt über alle diese Unebenheiten weg, und die Zeit drängt zu einem solchen Gesammtentschlusse von Seiten der Rabbiner, der aber auch durch mitanwesende Vertreter der Gemeinden als einem Bedürfnisse der Gegenwart entsprechend, als Ausdruck des Gemeindewillens anerkannt wird. Oder dürfen wirklich noch weiter aus bloßer Aengstlichkeit oder Trägheit Dinge bestehn, die aufs Schädlichste in die Wohlfahrt eingreifen? Die Chalizah ist z. B. im Allgemeinen als ganz mit allen unsern Anschauungen im Widerspruch stehend anerkannt; daß sie der Wiederverheirathung der Frau ein Hinderniß in den Weg legen dürfe, wenn der Schwager aus Prellerei sich nicht dazu verstehen will, ist eine Grausamkeit, die sich auf angeblich gesetzliche Satzungen stützend, das Glück einer Frau zu untergraben vermag, und dennoch werden Wenige aus den angegebenen Rücksichten den Muth haben die Trauung zu gestatten und zu vollziehen. Die s. g. religiöse Scheidung, der „Get" ist mit Vorschriften und Ausführungsmodalitäten überhäuft, die die Handlung immer lächerlich machen, zuweilen aber ein unseliges Band gewaltsam aufrecht erhalten. Es spricht allen unsern Gefühlen Hohn, wenn etwa bei einem Proselytenbade zumal einer Dame die Gegenwart eines Beth-din verlangt wird! Dieses und vieles Aehnliche sind Alles zugestandene Dinge, die eine Wegräumung dringend fordern, die sich aber erhalten, so lange nicht ein öffentlicher Ausspruch darüber erzielt wird.

Diese Betrachtungen regten mich in Gemeinschaft mit mehreren Amtsgenossen an, das Institut der entschlafenen Rabbiner-Versammlung wieder zu erwecken. Natürlich wie man nach Verlaufe von zwanzig Jahren, und dazu solch gewichtigen Inhalts, ein ruhendes

Unternehmen wieder aufnimmt, der neuen Lage anpassend, von den gewonnenen Erfahrungen belehrt. Zu jener Zeit höchst beschränkter Oeffentlichkeit, da eine jede öffentliche, noch so harmlose Versammlung mit dem größten Mißtrauen betrachtet wurde, da die langwierigsten Verhandlungen der Genehmigung von Seiten der Behörden vorausgehen mußten — woran auch die auf den Sommer 1847 in Mannheim projectirte Versammlung scheiterte, der Anlaß zur fortdauernden Unterbrechung —: damals durfte die Versammlung nur aus Mitgliedern bestehn, welche durch ihre amtliche Stellung und Verantwortlichkeit eine gewisse Garantie boten, den Beruf zu solchen Berathungen hatten, also lediglich aus Rabbinern und Predigern. An diese auch stellten zunächst die dem Fortschritte Huldigenden in den Gemeinden die Anforderung, die angemessenen Anordnungen festzustellen, indem sie sei es ihrer Autorität sei es ihrer besondern Sachkenntniß und ihrer Vertrautheit mit den Verhältnissen wegen die Erledigung der Angelegenheiten ihren Händen gern anvertrauten. So hatte damals die Zeitlage eine gewisse Vorsicht für die Zulassung zu der Versammlung geboten, und es mußte die Beschränkung auf Rabbiner und Prediger innegehalten werden, ohne jedoch sie etwa engherzig anzuwenden, wie ja Jost zu der Frankfurter hinzugezogen, Zunz zu der Breslauer war ausdrücklich eingeladen worden. Die Opposition, welche vorzugsweise in einer einzelnen Gemeinde Süddeutschlands gegen diese Ausschließlichkeit, das Geschrei, welches über hierarchische Anmaßung erhoben wurde, war blos künstlich erregt, und die Bestandtheile dieser Opposition waren unter sich selbst im höchsten Grade ungleichartig und nicht gerade alle von sehr reinen Motiven beseelt. — Jedoch lassen wir die Todten ruhen! Gegenwärtig sind Zusammenkünfte zum Zwecke religiöser Besprechungen freigegeben, und keine behördliche Besorgniß engt ihre Zusammensetzung ein, dabei müssen gerade die Gemeinden zu einer Kundgebung ihres Willens aufgefordert, erweckt werden, abgesehen davon daß sie heutigen Tages auch eifersüchtiger über ihre Selbstbestimmung wachen. Eine Versammlung braucht gegenwärtig demnach keinen Anstand zu erheben gegen den Zutritt von sonstigen sachkundigen Männern, wenn sie auch nicht im Amte sind, namentlich auch von Gemeindevertretern, ja sie muß ihn vielmehr geradezu zur Bedingung machen.

Aus den vorangehenden Erwägungen ist auch klar ersichtlich,

daß es bei einer solchen Versammlung sich nicht um einen vereinzelten Gegenstand, nicht um die detaillirte Ausarbeitung von Lehr- oder Gebetbüchern handeln könne, es gilt die Besprechung allgemein interessirender Fragen, um Erkenntnisse und praktische Bedürfnisse mannichfacher Art, die zur Klarheit gebracht, der öffentlichen Discussion empfohlen werden sollen.

Von der Anregung, welche unter Befreundeten gelegentlich in Briefen erweckt wurde, ward auch Hr. Dr. Philippson in Kenntniß gesetzt, und er hat die Initiative ergriffen zu einem öffentlichen Aufrufe, wie es scheint, den Zweck der Versammlung auf die Cultusfrage beschränkend. Von den Männern welche bisher der Aufforderung durch ihre Zustimmung entsprochen haben, ist es mir mit Bestimmtheit bekannt, daß sie fast ohne Ausnahme weder die Beschränkung noch den Ausschluß von Nichtrabbinern wollen, und wenn dieser erste Schritt des Vorhabens in die Oeffentlichkeit hinein zu verdanken ist, so ist doch jedenfalls dasselbe nach dem angegebenen Sinne zu modificiren. Wenn mich nicht Alles trügt, so ist in diesem Jahre an eine Ausführung wohl nicht mehr zu denken, die Aufforderung daher als Vorbereitung für nächstes Jahr zu betrachten, und somit ist noch Zeit genug zu einer allseitigen Prüfung der Vorschläge wie zur Präcisirung der zu besprechenden Gegenstände. Auch diese Zeilen werden demnach, wenn sie auch dann erst nach zwei Monaten in die Oeffentlichkeit dringen, nicht verspätet sein.

Die Dringlichkeit des Unternehmens steht fest, und so wird die Zeit es reifen und zur Ausführung bringen.

10. Juli.

II. Aus der Berliner Synagogen-Gemeinde. Von y.

1. Bilder auf Grabsteinen.

Bevor Aub sein Amt hier angetreten hatte, ließ ein Arzt in das Grabmal seiner in der Lebensblüthe verstorbenen Frau deren Photographie einsetzen, und zwar mit einer verschließbaren Kapsel. Der Vorstand der Beerdigungs-Anstalt, in seinem Gewissen beunruhigt ob dieser Neuerung, wandte sich anfragend an Herrn Rab-

binats-Assessor Rosenstein, worauf dieser unter dem 11. Mai 1866 nachstehenden Bescheid gab.:

Auf die Anfrage eines Vorstandes der Beerdigungs-Anstalt vom 22. März d. J. „ob es gestattet werden dürfe auf die Grab-„denkmäler des Friedhofes der jüdischen Gemeinde irgend welches „Bildniß, sei es das eines Lebenden, sei es das eines Verstorbenen, „sei es mit oder ohne Kapsel versehen, anzubringen", erwiedere ich, daß nach den bestehenden Ritualgesetzen und meinem besten Wissen und Gewissen, die Frage in allen beregten Fällen als verneinend zu beantworten ist.

Ew. . . . werden mithin dafür Sorge tragen, daß das bereits unerlaubt angebrachte, mit einer Kapsel versehene photographische Bildniß auf einem Grabstein wieder entfernt werde.

Gründe: Jore Deah, Abschn. 364 §. 1. Es ist jedwede Benutzung eines Grabsteins zu irgend welchem Zwecke eines Lebenden verboten, weil derselbe nur dem Verstorbenen geweiht, und als Gebrauch für die Lebenden für alle Zeiten ausgeschieden bleiben muß. Dieses Verbot ist sogar auf die Benutzung desselben als Basis zur Bewahrung eines Erubs für den Sabbath ausgedehnt, obwohl solcher nur für religiöse Zwecke gelegt werden darf. (Talm. Tract. Erubim fol. 56. Maimonides Hilchot Erubim Abschn. 6. Orach Chaim Abschn. 409). Ein Bildniß also, das dem Hinterbliebenen die Züge des dahingeschiedenen in Erinnerung bringen soll, an einem Grabstein anzubringen, kann nur als Einbruch des Lebenden in das Eigenthumsrecht des Geschiedenen angesehen werden, und ist daher gesetzlich verboten.

Das Anbringen der Kapsel bei beregtem Falle, welche den Anblick des Bildnisses Andern verschließt, und nur für die Verwandten vorbehalten ist, giebt nur noch deutlicheres Zeugniß, daß daß Bildniß für die betreffenden Hinterbliebenen angebracht ist.

In dem berühmten Werke Maharil, Abschn. 581 wird jeder Friedhof als heiliger Ort betrachtet. Demzufolge ist es ebenfalls ungesetzlich, ein Bildniß an einem solchen Orte anzubringen, weil es den Anschein haben würde, als würde ein solches lebloses Bildniß von denen, die ihre Gebete an den Gräbern verrichten, angebetet.

Ew. . . . werden aus angeführten Gründen zur Genüge ersehen, daß solche Neuerungen gesetzlich unstatthaft sind. — —

Der obgenannte Vorstand stellte auf den Grund dieser rab-

binischen Entscheidung die Anforderung an den Ehegatten, das photographische Bild der Verstorbenen von dem Grabstein wieder abzunehmen. Der Ehemann gab dem Auftrage keine Folge, sondern appellirte an den Gemeinde-Vorstand. Dieser suspendirte den Beschluß des Vorstandes der Beerdigungs-Anstalt und holte später das Gutachten des Rabbiners Aub ein. Obwohl Aub nicht das Einsetzen von photographischen Bildern auf Grabsteinen anempfehlen würde: so konnte er dennoch in seinem Gutachten nicht von subjectiven Gefühlen sich leiten lassen, sondern gab er am 3. Jan. 1867 sein Urtheil unbefangen ab nach den überlieferten rituellen Gesetzen wie folgt:

. . . Das Verbot einer Photographie auf einem Grabsteine könnte aus zwei Gesetzesvorschriften abgeleitet werden: 1., aus dem Verbote, Bilder zu fertigen und zu besitzen, 2., aus dem Verbote der Nutznießung irgend eines zur Aufbewahrung oder zur Ehre eines Todten bestimmten und angewendeten Gegenstandes. Beide Gesetze greifen aber im vorliegenden Falle nicht Platz.

Ad 1., Das Verbot der Bilder gilt überhaupt nur für Götzenbilder, keineswegs für Kunstwerke; überdies erstreckt sich dies Verbot nur auf plastische Figuren, aber durchaus nicht auf Gemälde oder gar auf ein Portrait, zumal ein photographisches Brustbild (S. Talm. Aboda sara fol. 40 b, 41 a und 43 b. Maimon. über Götzendienst cap. 3, 10 und cap. 7 b Jore Dea cap. 141 §§. 1, 4 und 7).

Ad 2., Auch dieses Verbot findet keine Anwendung auf den vorliegenden Fall. Denn die Nutznießung ist nur untersagt in Beziehung auf das gebaute Grab; bezieht sich jedoch nicht, nach den angesehensten Autoritäten, auf den Grabstein, wie das selbst in Hinsicht des Erub, dessen Anlegen nach Einigen auf dem Begräbnißplatze untersagt ist, ebenfalls zugestanden wird (Sanhedr. fol. 47 b, Maimon. über Trauer c. 14 und 17, Tur und Schulchan Aruch, Jore Dea cap. 364, Magen Abrah. zu Orach Chajim c. 303 §. 1). Aber auch zugegeben, das Verbot der Nutznießung oder des Genusses gelte auch für den Grabstein: welchem Menschen kann es beikommen, den Anblick einer photographischen Abbildung als Nutznießung oder Genuß zu erklären? der Anblick eines solchen theuern Bildes wird stets mit einer schmerzlichen Erinnerung an den herben Verlust verbunden sein, was nach dem Gesetze hinsichtlich anderer Erinnerungszeichen erlaubt ist (Jore Dea cap. 350). Mag auch der Anblick des Bildes einigen Trost bringen; dürfte

eine solche gemischte Gemüthsstimmung Genuß oder Nutznießung genannt werden? Nach dieser falschen Auffassung müßte noch viel eher das Aufstellen eines prachtvollen Grabdenkmals oder das Bepflanzen der Gräber mit Blumen und Bäumen untersagt werden.

Ich sehe in diesem Ankämpfen gegen das Anbringen eines in einer Kapsel enthaltenen photographischen Bildes nichts Anderes, als das Bekämpfen alles Neuerscheinenden, wie in der That auch gegen Blumen auf Gräbern noch vor wenigen Jahren ein Religionskrieg geführt wurde. Daß das Anbringen eines Bildes mit größerem Rechte bekämpft werden dürfte, weil es die Gefahr oder den Schein haben könnte, als würde bei dem Besuchen des Grabes dieses Bild angebetet, — das in unsrer Zeit gegenüber einem gebildeten Menschen zu behaupten, ist mehr als Kühnheit. Nothwendiger wäre für Ungebildete heute noch die Warnung des Maharil, sich mit seinen Gebeten nur an Gott, nicht an die Verstorbenen zu wenden (Beer Heteb zu Or. Chajim c. 582 §. 17).

Nach dieser Auseinandersetzung wird es einleuchten, daß das Anbringen eines photographischen Portraits eines Verstorbenen auf dessen Grabstein religiös zulässig ist.

2. Aufnahme von Proselyten ins Judenthum.

Seitdem Aub hier seine Funktionen übernommen hat, nahm er 13 Damen, worunter einige, die schon mehrere Jahre mit einem Juden gerichtlich getraut waren, in das Judenthum auf. Nach dem ersten Falle richtete Rabbinats-Assessor Rosenstein nachstehende Zuschrift unter dem 23. Oct. 1866 an Aub:

Ew. . . . haben am vergangenen Mittwoch eine Dame christlichen Glaubens unter Begleitung einer jüdischen Frau zur Tauche geschickt, damit dieselbe im Beisein zweier Frauen טובל: לשם גרות sei.

Abgesehen davon, daß es mein festes Princip ist, mich mit Proselyten gar nicht zu befassen*) laut Vorschrift des Thalmud, da die Motive zur Glaubensveränderung doch nur in den äußerst seltenen Fällen aus wirklicher Begeisterung für die jüdische Religion

*) Bemerkung des Einsenders: Doch hat thatsächlich Hr. Rosenstein schon christl. Herren und Damen ins Judenthum aufgenommen, und weist solche meines Wissens noch heutigen Tages nicht zurück.

entspringen, so will ich es doch dahin gestellt sein lassen, indem hier vielleicht andere Gründe obwalten können. Den Modus des heiligen Aktes der Tauche dagegen, wornach eine Frau anderer Confession in den Bund des Judenthums aufgenommen werden soll, nachdem sie nur im Beisein zweier Frauen die Tauche erhalten, kann ich durchaus nicht gelten lassen, da er geradezu mehreren Stellen im Thalmud widerspricht (vgl. Joreh Deah c. 268), da alle unsere Autoren übereinstimmen, daß diese heilige Handlung in Gegenwart dreier zum Gerichts-Collegium fähigen Männer vollzogen werden muß; ja die meisten und größten unter ihnen sind der Ansicht, daß der Akt für null und nichtig zu erachten sei, wenn er nur im Beisein zweier Männer geschehen ist. Im Maimonides heißt es, daß wenn der Proselyte in Gegenwart von nur zweien das Bad genommen, er nicht ins Judenthum eingetreten ist. Dies ist auch die Ansicht Alfasi's nach der Auffassung von Joel Sirks, dasselbe behauptet Salomo Duran. Moses aus Coucy (vgl. Joreh Deah) erklärt das so genommene Bad für wirkungslos, wofür er die Autorität der jerus. Gem. anführt. Selbst diejenigen, welche es anerkennen, wenn es vollzogen ist, machen diese Concession nur für den Fall daß ein unter solchen Umständen aufgenommener Proselyte sich verehelicht und einen Sohn gezeugt, indem dann diesem Sohne kein Makel angeheftet werde, aber keineswegs jenen dann zu trauen und als Israeliten zu behandeln (vgl. noch Nachmanides, Salomo ben Adereth und Nissim ben Ruben). Nach allen den oben angedeuteten Stellen bleibt mir das Verfahren, den Akt in Gegenwart zweier Frauen vollziehen zu lassen, räthselhaft. —

Auf diese Zuschrift gab Aub unter dem 25. dess. M. nachfolgende Entgegnung:

. . . Sie dürfen überzeugt sein, daß das schöne von dem Thalmud aufgestellte und von den Rabbinen festgehaltene Princip über die Aufnahme der Proselyten mir so heilig ist, wie Ihnen, da ich ja stets und überall nur den religiösen Handlungen einen Werth beilege, die aus der innersten Ueberzeugung hervorgehen. Eben so wenig war es nothwendig, zur Motivirung Ihrer Einwände Belagstellen aus dem Jore Deah abzuschreiben und ich kann Sie außer den Gewährsmännern, welche von Ihnen zur Bekräftigung Ihrer Mahnworte citirt wurden, noch auf Gutachten Matteh Aharon aufmerksam machen, worin Ihre Ansicht noch entschiedener vertreten ist. Dennoch ist es mir nicht bange, meine Ansicht und Handlung allen

den von Ihnen angeführten Rabbinen gegenüber mit thalmudisch-rabbinischen Waffen vertheidigen und rechtfertigen zu können. Zuvörderst muß ich Ihrer Behauptung, daß diese heilige Handlung (Tebilah) nach Uebereinstimmung aller unserer Autoren in Gegenwart dreier zum Gerichts-Collegium fähigen Männer vollzogen werden müsse, den kräftigsten Widerspruch entgegensetzen. Im Thalmud selbst (Jebamoth 47 b) ist schon die Meinung aufgestellt, daß nur zwei Rabbinen zugegen sein sollen; doch darauf will ich, da ich auch dieses nicht für nothwendig hielt und halte, kein Gewicht legen. Aber die Hauptstelle im Thalmud dort גר צריך ג׳ משפט כתיב ביה, auf welche die von Ihnen vertretene Ansicht sich stützen soll, hat nach sehr bedeutenden Autoritäten nur auf die Aufnahme eines Proselyten, nicht auf das Untertauchen Bezug. Schon im Thalmud wird das Untertauchen selbst nur in Gegenwart einer Frau im geschehenen Falle als genügend erachtet. Aus diesem Grunde erklärt Tosaphot l. c. 45:

1) Die Anwesenheit von drei Gelehrten sei nur nothwendig zur Uebernahme des Gesetzes, aber nicht zum Untertauchen;

2) Eine ähnliche Erklärung findet sich im Nachmanides und Mordechai. Auch bei Ascher begegnen wir diesem Ausspruche. Noch einige Autoritäten sollen Ihrer Anschauung entgegengehalten werden. Lebusch, Joel Sirks in Baith Chadasch (Bach), welcher sagt: אפילו באשה אחת נמי כשר בדיעבד כדמשמע מהני עובדי, דאין דרך אנשים שיהיו בשעה שטובלות הנשים „auch wenn blos eine Frau bei dem Bade zugegen ist, ist seine Wirkung anzuerkennen, wie aus mehreren Erzählungen in der Gemara hervorgeht; denn es ist nicht wohlanständig, daß Männer zugegen seien, wenn Frauen baden." Selbst der erst im vorigen Jahrhundert gestorbene Ober-Rabbiner Ezechiel Landau macht die Bemerkung, daß Beschneidung und Bad nicht vor Dreien zu geschehen haben.

Aus diesen angeführten Stellen mögen Sie ersehen, daß Sie eben so wenig einen Grund als das Recht hatten, in dem betreffenden Falle dem Modus des heiligen Actes der Tauche die Geltung zu versagen...

Wenn Sie vielleicht noch den Unterschied zwischen לכתחלה und בדיעבד (wie man verfahren solle und wie es zu beurtheilen ist, wenn es einmal geschehen) stark betonen wollen: so sage ich Ihnen hiermit offen, daß ich in der Anwesenheit oder gar Besprechung

einiger Rabbiner mit einer im Bade sitzenden Dame, eine das moralische wie das ästhetische Gefühl verletzende Handlung sehe.

Herr Rosenstein, der sich dabei nicht beruhigen wollte, sondern seine Ansicht zur Geltung in der Gemeinde zu bringen suchte, zog die Tauche- und Bade-Commission in diesen Conflikt, um durch deren Anwaltschaft seinem Urtheil den Sieg zu verschaffen, wie aus der nachfolgenden Eingabe vom 4. Dec. erhellt:

Eine Tauche- und Bade-Commission ersuche ich ganz ergebenst den beiden jüdischen Frauen, welche die Aufsicht in der Tauche haben, anzuzeigen, daß, wenn christliche Damen in den Bund des Judenthums aufgenommen werden sollen, der heilige Akt der Tauche nur im Beisein dreier Männer, die ein Rabbinats-Collegium bilden können, geschehen muß,

wie es zu ersehen ist aus:

Tract. Jebamoth 46.

Joreh Deah Kap. 268, 1.

Maimonides, Abhandlung über unerlaubte Ehen, Abschn. 13.

Selbst wenn diese Handlung schon vollzogen worden ist ohne Beisein dreier Männer, so ist sie doch nach Maimonides in obengenanntem Kapitel, nach Alfasi Jebamoth 46, nach Nissim daselbst, nach Bach, nach Sefer Mizwoth Seite 40, nach Gutachten Salomo Duran's Nr. 467 für null und nicht zu erachten und ist eine solche Frau nach wie vor als eine Nichtjüdin anzusehen. —

Die genannte Commission wandte sich an den Gemeinde-Vorstand, der daraufhin das Gutachten von Aub einholte, welches unter dem 20. Dec. abgegeben, hier folgt:

Um mich hier etwas kürzer fassen zu können, lege ich in Abschrift bei die über diesen Betreff zwischen Herrn Rosenstein und mir gewechselten Zuschriften. Aus meiner Erwiderung an Herrn Rosenstein geht evident hervor, daß der Ausspruch desselben durchaus nicht auf einem allgemein anerkannten thalmudisch-rabbinischen Gesetze beruht, sondern daß die Ansichten der Rabbiner sehr getheilt sind. Zu den schon angeführten Autoritäten nenne ich noch Mardechai, dann Schilte Haggibborim und Rechtssprüche der Tosaphoth (Piske T.), welche erklären: „Die Anwesenheit dreier Männer sei nur bei der Aufnahme, keineswegs aber bei der Tauche eines Proselyten nothwendig." Wie ich, so sehen auch viele andere Rabbiner in der Jetztzeit von dieser keineswegs im Thalmud festbegründeten Vorschrift der Anwesenheit eines Rabbi-

nats-Collegium bei der Tauche ab. — Sollte aber, was nicht zugegeben wird, auch nach den alten Rabbinen die Gegenwart dreier Männer oder Rabbiner bei der Tauche unnachläßig gefordert werden: so dürfte dieser Anordnung heut' zu Tage dennoch keine Folge geleistet werden. Der Thalmud stellt den von allen spätern Rabbinen anerkannten Satz auf: „die Rücksicht auf die Achtung und den Anstand vor anderen Menschen sei so wichtig, daß um dessen willen selbst ein Gesetz der Thora (nach späterer Interpretation, ein Gebot in der Thora und ein Verbot der Rabbinen) übertreten werden darf (Berachoth 19, Menachoth 37 und 38. Orach Chajim c. 13. Aub über Trauergebräuche in Geigers Zeitschrift Bd. IV. Heft 1 S. 52. Jahrg. 1837). Giebt es eine größere Verletzung alles Anstandes, ja jedes sittlichen Schamgefühls, als die Anwesenheit von Männern in einem Bade, woselbst eine Dame sitzt oder sich untertaucht? — —

Der Vorstand der Gemeinde erklärte der Bade-Commission, man habe der Anordnung des Rabbiners Aub in diesem Betreffe Folge zu leisten, wie es auch Hrn. Rosenstein gestattet werden dürfte, nach seiner Ueberzeugung, wenn er Proselyten aufnehmen sollte, zu verfahren. Der Vorstand selbst betrachtete sich nicht als competent, das Richteramt hier zu üben, da die Form dieser Aufnahme wie diese selbst privativer Natur ist.

III. Bemerkungen aus und zu L. Geiger's Buch: „Ursprung und Entwickelung der menschlichen Sprache und Vernunft".

Es ist nicht meine Absicht, über Grundanschauungen und Ergebnisse sowie über die reichen umfassenden Studien, welche zu diesen hinführen sollen, wie sie in dem rubricirten Werke [1]) niedergelegt sind, zu berichten oder gar ein Urtheil auszusprechen. Doch mag es vergönnt sein, auf einzelne Berührungspunkte mit dem eignen Studienkreise, welche daher auch in den Bereich dieser Blätter fallen, etwas näher einzugehn.

Indem dieses Moment bei der Auswahl der Gegenstände zur

[1]) Erster Band. Stuttgart 1868. XXVIII und 186 S. 8.

Besprechung maßgebend ist, liegt es nahe, zuerst einige Stellen heranzuziehen, in welchen frühere Aufstellungen von mir, sei es ausdrücklich oder stillschweigend, berücksichtigt, beziehungsweise bestritten werden.

1. „Völker" und „volkisch".

S. 283 sagt der Verf.: „Eine Menge deutscher Wörter aus höhern abstracten Begriffssphären sind zwar reindeutsch in ihren Bestandtheilen, aber nur durch Uebersetzung künstlich gebildet". In Anm. 84 (S. 450 f.) führt der Verf. den Gedanken weiter dahin aus: „In manchen deutschen Wörtern ist der Begriff in letzter Linie nicht aus dem Griechischen, sondern in Folge religiösen Einflusses, besonders der Bibelübersetzungen, aus dem Hebräischen zu erklären". Hierher wird nun besonders das Wort „deutsch" selbst gerechnet, das von dem gothischen thiuda, Volk, abstammend, bei Ulfilas für heidnisch stehe. Grimm erklärt Dies so: „Der Sinn des Wortes ist gentilis, gentilitius, popularis, vulgaris, was vom gesammten Volk im Gegensatz zu den einzelnen Stämmen gilt, heimathlich, eingeboren, allgemein verständlich, aber auch den Nebensinn von heidnisch, barbarisch, den thiudisks, wie ἐθνικός, ebenso ἔθνος, thiuda, vulgus, im Munde der geistlichen Schriftsteller an sich tragen, darf man nicht abweisen. Hierin stimmt es zu germanicus: beide Ausdrücke auf die Sprache bezogen, bezeichnen die gemeine rohe Vulgarsprache gegenüber der gebildeten, verfeinerten der Gelehrten, was wir noch jetzt Volkssprache nennen." Der Verf. glaubt jedoch etwas weiter zurückgehn zu müssen. Er meint: „Die Juden nannten alle übrigen Völker nur „die Völker" oder „Nationen" ('ammim, gojim, lëummim, später ummot), und zwar aus keinem andern Grunde, als weil ein dem Begriffe unseres „übrigen, anderen" entsprechendes Wort im Althebräischen nicht gebräuchlich war. „Israel und die anderen Völker", mußte daher durch „Israel und die Völker" oder „und alle Völker" wiedergegeben werden".

Hier müssen wir bereits einen Ruhepunkt machen. Daß ein dem Begriffe „übrigen, andern" entsprechendes Wort im Althebräischen nicht gebräuchlich sei, ist eine nicht zu rechtfertigende Behauptung. Es mag zugestanden werden, daß שְׁאָר, schear, das ursprünglich: Ueberrest, der übrigbleibende Theil bedeutet, erst in den

späten biblichen Büchern für „die übrigen, die andern" gebraucht wird; das ist jedoch eben nur die Fortbildung in der Anwendung des Wortes, wie sie in unserm „die übrigen" sich aufzeigt, daß nämlich in ihm der Begriff des Uebrigbleibenden in den Hintergrund tritt und weiter Nichts daran bleibt als „die andern", und diese hat sich im Hebräischen erst allmälig gestaltet. Allein unrichtig ist, daß man den Begriff „die andern" überhaupt nicht ausgedrückt habe, vielmehr wird derselbe immer durch אחרים, acherim wiedergegeben, und der Ausdruck elohim acherim, andere, fremde Götter ist ein stehender, natürlich weil hier der Gegensatz gegen den selbstanerkannten entschieden hervorgehoben werden soll. Aber auch das 'am acher, ein anderes, fremdes Volk (im Sing.) ist dem Althebräischen nicht fremd (vgl. 5. Mos. 28, 13. Ps. 105, 13). Wenn nun im Plural 'ammim oder gojim acherim nicht vorkommt, so kann Dies nicht darauf beruhen, weil in dem Ausdrucke „Israel und die Völker" der Gegensatz schon genügend ausgesprochen ist; denn in der That kommt diese Phrase nirgends in der Bibel vor. Vielmehr wird unter „die Völker" schlechtweg die Menschheit mit Ausschluß Israels deßhalb verstanden, weil diese damit als die Masse bezeichnet wird, der gegenüber Israel ein fast verschwindendes einzelnes ist, also „die Völker" von selbst die Gesammtheit bezeichnet, wovon blos das ausgeschlossen ist, das sich selbst ausschließt. An und für sich liegt aber in gojim und 'ammim sowenig ein Israel entgegenstehender Begriff, daß der Ausdruck auch zuweilen gerade von Israel ausschließlich gebraucht wird, wo ihm nämlich die weite Ausbreitung verheißen wird, so daß nicht bloß Abraham der Vater der Menge der gojim gedeutet wird (1. Mos. 17, 4. 5) — worunter noch seine anderen Nachkommen mit einbegriffen sein könnten —, sondern auch dem Jakob verheißen wird, er werde eine Versammlung von 'ammim (1. Mos. 28, 3. 48, 4) oder gojim (das. 35, 11) sein, ja sogar von Efraim gesagt wird, sein Same werde sein Fülle der gojim (das. 48, 19). Bekanntlich heißen 'ammim auch häufig „die Stämme Israels" und ist schon an andern Orten näher besprochen, daß es auch für die Angehörigen, Verwandten gesetzt wird. Im Althebräischen bildet also gojim durchaus keinen Gegensatz gegen Israel und nimmt ihn nur insofern an als es die Masse der Völker gegenüber dem vereinzelten bedeutet.

Gehn wir nunmehr weiter! Der Verf. fährt fort: „In der

nachbiblischen Zeit wurde sodann „die Völker“, τὰ ἔθνη, gentes, auch ohne vorausgehenden Gegensatz ebenso gebraucht“. Wenn nun, wie nachgewiesen, im Althebräischen eine Nebeneinanderstellung von „Israel und die Völker“ nicht vorkommt, der begriffliche Gegensatz gegen Israel in „die Völker“ dadurch nicht veranlaßt wird, so wäre der Gebrauch des Letzteren schlechtweg für Nichtjuden „in der nachbiblischen Zeit“ nicht geschichtlich fortgeleitet und nicht motivirt. Allein der Gebrauch ist, wie schon Urschrift S. 150 f. entwickelt ist, bereits spätbiblisch und durch die Zeitverhältnisse wohlbegründet. Als die Judäer von Babylonien zurückkehrten, fanden sie ihr altes Heimathland von einer unterdeß dort angesiedelten fremden Bevölkerung besetzt, die hauptsächlich aus Bestandtheilen der Ammoniter, Moabiter, Philister u. s. w. zusammengesetzt war. Sie bildeten nun die goje oder 'amme, die Völker des Landes (der Länder), die überwiegende in Besitz befindliche Bevölkerung, gegen die sich die Judäer in Glauben und Sitte wie im Anspruche auf die Berechtigung am Lande im entschiedensten Gegensatze fühlten. Daher heißt in Esra-Nehemia, auch zuweilen in der Chronik (und Esther) die nichtjüdische Bevölkerung Palästina's goje oder 'amme haarez oder haarazoth. Hier nun hat sich der Gegensatz in der Anschauung wie im Ausdrucke zugespitzt und findet seine Erklärung in den geschichtlichen Ereignissen. Aus dieser Zeit hat sich nun die Bedeutung in das Nachbiblische fortgesetzt und der Ausdruck dort eine größere Bestimmtheit erlangt. Gojim schlechtweg hießen nun die Nichtjuden, 'am haarez, „Volk des Landes“ hieß der, welcher zwar zu Israel gehörte, aber nicht ganz den jüdischen Anforderungen genügte, nicht die volle Strenge in der Erfüllung der Pflichten beobachtete, und im Ganzen richtig ist, was der Verf. weiter sagt: „Im Spätthebräischen [hier jedoch würde der Ausdruck „nachbiblisch“ besser an seiner Stelle sein, da im Spätbiblischen dieser Gebrauch noch nicht vorherrscht] wurde der Plural so aufgefaßt, als beziehe er sich auf mehrere, einem andern Volke angehörige, einzelne Individuen, und in diesem Sinne sogar ein Singular davon gebildet“. Genauer aufgefaßt, verhält es sich so: gojim sind die „Völker“, aber goi ist nicht das einzelne Volk, sondern der Einzelne aus den Völkern, also ein Nichtjude, wie 'am haarez — als Singular von 'amme haarez — den Idioten und wenig Skrupulösen unter den Juden selbst bedeutet. Aus diesem Gebrauche, der, wie an der angezogenen Stelle der Urschrift umständlicher nachgewiesen ist,

seine volle geschichtliche Erklärung hat, geht klar hervor, daß in goi und 'am nicht sowohl die Fremdheit des Volkes, sondern die Masse der Völker gegenüber dem einzelnen und ebenso die Menge der Bewohner gegenüber den von diesen sich absondernden Individuen betont wird, daher die Heiden im Gegensatze zu den Juden, das allgemeine weniger achtsame jüdische Volk im Gegensatze zu den strengeren Pharisäergenossen, dann auch der einzelne Heide und der Einzelne aus der Masse.

„Diesem Begriffe — fährt der Verf. fort — entspricht das neutestamentalische ἐθνικός, gentilis. Der Begriff heidnisch, paganus, ist noch jünger". So wird denn der Ausdruck ἔθνη, heißt es weiter, — von Paulus für die aus den Heiden hervorgehenden Christen im Gegensatze zu den Judenchristen und ἐθνικῶς von heidnischem Leben im Gegensatze zu der Beobachtung der jüdischen Satzungen gebraucht, und gerade hier bedient sich Ulfilas des Ausdrucks thiudisko und thiudos für heidnisch und Heiden, d. h. volkisch und Völker. „Man sieht, daß wir es hier ... mit einem Hebraismus zu thun haben: deutsch bedeutet also nichtjüdisch, heidenchristlich nnd wurde umgekehrt wie hellenisch (und bei den Syrern „aramäisch") zur Sonderbezeichnung. In der Folge verband sich damit der Nebenbegriff vulgo, vulgaris, von der Sprache". Das ist richtig, wenn es schärfer erfaßt wird. Abgesehen davon daß hier auf das Heiden*christliche* nicht der Ton gelegt werden darf, sondern ausschließlich auf das Heidnische, insofern Paulus dasselbe für die aus den Heiden hervorgegangenen Christen geduldet, ja anerkannt wissen will, ist überhaupt hervorzuheben, daß in diesen Ausdrücken immer der Begriff der Volksgesammtheit gegenüber den Einzelnen oder der kleinen Genossenschaft, die eine Besonderheit für sich bildet, vorherrschend ist; ἔθνη, ἐθνικός, gentes, gentilis, heißen nur *solange* Heiden und heidnisch als die große Gesammtheit nicht allein nichtjüdisch, sondern auch nichtchristlich ist; sobald aber das Volk in seiner Mehrheit oder officiell christlich wird, verliert das Wort diesen Begriff, denn „die Völker" sind eben keine Heiden mehr und „volkisch" ist daher nicht mehr heidnisch. Nur etwa noch das zurückgebliebene Landvolk beharrt träge und hartnäckig auf der alten heidnischen Sitte, und deßhalb heißt von nun an der Heide paganus, der Dörfler. Ebenso verhält es sich nun mit „deutsch", was auch Volk und den Mann aus dem Volke bezeichnet und solange jenes in seiner großen Masse heidnisch — nicht etwa

nichtjüdisch, sondern auch nichtchristlich — war, fielen beide Begriffe in dem Worte zusammen; als jedoch das Volk in seiner Gesammtheit zum Christenthum sich bekannte, da konnte natürlich „deutsch" nicht mehr auch heidnisch heißen, es beschränkte sich nun auf die Bedeutung des Volkes und des dem Volke Angehörigen und konnte nur noch hie und da den Nebenbegriff des gemeinen Volkes, niemals aber den des Heidenthums einschließen. Demnach ist das Wort auch weniger geeignet als Beispiel für eine künstliche Bildung im Griechischen, Lateinischen und Deutschen durch Uebersetzung aus dem Hebräischen, vielmehr ist es die naturgemäße Aufnahme einer Nebenbedeutung für das Wort „Volk" in jenen Sprachen unter denselben geschichtlichen Bedingungen wie im Hebräischen, ohne daß in Abrede gestellt werden soll, daß der Sprachgebrauch in diesem den Antrieb zur Umbildung der Bedeutung auch in den andern Sprachen gegeben habe.

Diese feine Nüancirung in der verschiedenen Auffassung und Erklärung des Sprachgebrauchs ist von einer großen Bedeutung für die ganze Anschaung der Sprachentwickelung. Wir sehen nämlich auch in diesem, von uns aus andern Gründen herausgegriffenen vereinzelten Beispiele, daß im Gegensatze zu der Ansicht des Verfs. die Sprache nicht dem Spiele des Zufalles dient, nicht einem blinden mechanischen Treiben folgt, und etwa gedankenlos übersetzend aufnimmt, was ihrer Eigenthümlichkeit eigentlich fremd ist, daß sie vielmehr mit sehr klarem Bewußtsein, wenigstens mit einem sehr sichern Tacte, mit großer Sinnigkeit verfährt. Jedoch ich will mich nicht zum Eingehn in die allgemeinen Anschauungen verlocken lassen und komme auf den Umstand, der die nächste Veranlassung zu dieser ganzen Besprechung bildet. Der Verf. fährt nämlich fort: „Eine ganz genaue, zu wechselseitiger Aufklärung sehr geeignete Analogie bietet der Koran. Muhammed nennt sich annabijja 'l-ummijja, d. h. nicht einen ungelehrten Propheten (wie die Araber verstehen) auch nicht „einen aus dem Volke" (A. Geiger, was hat Mohammed u. s. w. S. 27), sondern von dem hebräischen ummot, einen aus den Völkern, einen heidnischen". Ich muß zuerst meine a. a. O. gegebene Erklärung richtig hinstellen, bevor eine Auseinandersetzung mit dem Verf. möglich ist. Ich bestreite daselbst die bis dahin alleinherrschende Uebersetzung des ummijjon mit ungelehrt, unwissend und sage: „dieses ummijjon will aber nichts Anderes sagen, als was Moh. an andern Orten von sich aussagt,

er sei ein Prophet fi'l ummijjina, und dieses ummijjuna bedeutet gleich dem sonst vorkommenden djahilijjaton die Araber in ihrer früheren Unkenntniß des Islam, er aus ihnen hervorgegangen, nennt sich demnach, ganz ohne Beziehung auf eigne sonstige Kenntnisse, einen min alummijjina oder einen ummijjon". In einer Anmerkung füge ich hinzu, daß das Wort von ummaton, Volk, abzuleiten sei und der Zusammenhang in der Bedeutung klar werde, „wenn man die Entstehung des ähnlichen rabbinischen Wortes goi betrachtet. Dieses in der hebr. Sprache Volk bedeutend, erhielt später die Bedeutung Nichtjude dadurch daß sich die Juden als eine Gesellschaft unter den übrigen Landesbewohnern, welche das Volk bildeten, erblickten. Ein ähnliches Verhältniß findet bei dem Wort 'am haarez Statt. So mußten auch die Moslemen Anfangs bei ihrer Minderzahl sich als kleines Häuflein gegen das große Volk, ummaton, betrachten, ein Jeder also, der sich nicht zu ihnen bekannte, war Einer aus der ummaton, ein ummijjon, welches Wort dann natürlich nicht nur auf die Nichtoffenbarungsgläubigen der Gegenwart, sondern auch der Vergangenheit ausgedehnt wurde".

Es ist demnach bereits vor 35 Jahren die Auffassung festgestellt worden, die sich mir heute noch als die einzig richtige bewährt, und die, wie wir oben gehört, von Grimm getheilt wird. „Die Völker" gojim heißen den Juden die Nichtjuden, die Heiden (dann wohl später auch die Christen), indem sie die Masse der Völker ihnen gegenüber repräsentiren, goi dann Einer aus den Völkern, ein Nichtjude. Diese Bezeichnung blieb fortdauernd in ihrer Geltung, weil das Verhältniß dasselbe geblieben. In den griechischen jüdischen Apokryphen bedeutet τὰ ἔθνη, ἐθνικός dasselbe, auch Anfangs im Christenthum, wo es gegen die aus den Heiden Uebertretenden noch angewendet wird. Später als das Christenthum in sich den Unterschied zwischen Juden- und Heidenchristen verwischt, aber noch immer die nicht herrschende Minderzahl bildet, erhalten diese griechischen Worte wie das entsprechende lat. gentilis und im Gothischen thiudisko die Bedeutung heidnisch mit dem Sinne (nichtjüdisch und) nichtchristlich, verlieren aber ganz die Bedeutung, sobald das Volk in seiner überwiegenden und zur Geltung gelangten Mehrheit christlich geworden. Dasselbe gilt nun von dem arab. ummijjon; „der Mann aus dem Volke" ist ein Nichtjude, Nichtchrist und Nichtmoslem, d. h. ein Heide, so lange der Islam im Kampfe gegen die ihm widerstrebende Masse sich sein Dasein erst

erringen mußte; däs Wort verliert die Bedeutung, sobald das ganze Volk dem Islam huldigt, es bedeutet nunmehr blos den gemeinen Mann, den Ungebildeten, und die späteren Araber wußten demselben auch im Munde Mohammed's keinen andern Sinn beizulegen als den zu ihrer Zeit noch geltenden.

Als diese richtige Auffassung des Wortes, wie es im Zeitalter Mohammed's zu verstehen ist, aber später nothwendig diese Bedeutung wieder einbüßte, zum ersten Male vor gerade einem Menschenalter wieder neu hervortrat, erschien sie so fremdartig, daß gerade die bedeutensten Arabisten sich gegen sie sträubten. Fleischer (Orient 1841, Lbl. N. 6 S. 67 ff.) will sie nicht billigen, und hält, verleitet von dem späteren herrschenden Sprachgebrauche, ohne Rücksicht auf die geschichtlich bedingte Umwandlung der Bedeutung, daran fest, ummaton heiße die Gemeinde gegenüber dem Vorgesetzten, dem imam, daher ummijjon, ein Mann aus dem Volke, ein gemeiner Mann. Allein die richtige Erkenntniß drang dann doch durch und ward auf das Unwiderleglichste von Sprenger (das Leben und die Lehre des Mohammad Bd. II [1862] S. 401 f.) bekräftigt. Er bestreitet dort die Angabe, daß Mohammed des Schreibens unkundig gewesen, und fährt fort, daß diejenigen, welche das behaupten, „sich auf die falsche Deutung des Wortes ummy stützen, weil er sagt, er sei ein Prophet der Ummier und selbst ein Ummier. Sie sagen, es bedeute einen Menschen, der nicht lesen und schreiben kann, während damit im Koran Jedermann bezeichnet wird, der nicht Schriftbesitzer ist. ummy ist von ummat, Volk, abgeleitet und heißt soviel als das lateinische gentilis". Es wird dann eine Stelle aus Wahidy angeführt, wo das Wort in derselben Bedeutung vorkommt, auf noch andere Belege, die er anderswo gegeben, hingewiesen, dann auch die Ansicht bekämpft, „daß ummy einen Menschen bezeichne, der zwar lesen, aber nicht schreiben könne", eine Ansicht, welche zu ihren Gunsten die Stelle Koran 2, 73 anführt — eine Stelle, die auch Fleischer a. a. O. zu Hülfe ruft. Diese erklärt Sprenger dahin: „Unter ihnen (den Juden) giebt es auch Ummier, welche nicht das Buch (die Bibel), sondern nur Speculationen kennen: ihr Wissen beläuft sich also [nicht auf Kenntniß der göttlichen Offenbarung, sondern] nur auf Vermuthungen. Aber wehe Jenen, welche das Buch (die Bibel) mit ihren Händen schreiben und [von solchen Speculationen] sagen: Dieses geht von Gott aus". Der Sinn ist demnach, daß es auch unter den Juden welche gebe,

welche, wenn sie auch die Schrift kennen und schreiben, sie dennoch mißdeuten durch eigne Zusätze, wie denn Moh. so oft die Juden bekämpft, daß sie die Schrift fälschten nnd sie durch ihre falsche Deutung entstellten — weil sie ihn nämlich nicht darin finden wollten. Sprenger fügt dann noch schließlich hinzu, ein alter Philologe sage ausdrücklich: „Ummier werden die Araber genannt, welche [1]) keine [geoffenbarte] Schrift besaßen".

Indem nun Spr. meine Worterklärung das ummijjon als Nichtoffenbarungsgläubiger, d. h. Nichtschriftbesitzer, Heide aufnimmt, glaubt er seltsamer Weise — gerade wie es auch L. Geiger ergeht — von mir abzuweichen, und zwar — ebenso wie dieser — wohl weil er nicht genügend auf den innern Zusammenhang der Bedeutungen eingeht. In einer Anmerkung nämlich sagt Sprenger: „Geiger S. 27 giebt dem Worte eine der Wahrheit sehr nahe kommende Bedeutung und leitet es richtig von umma, gens, ab. Dennoch hat er, wie es manchmal dem Scharfsinnigsten begegnet, das Richtige nicht getroffen. Wie mich Herr Kay versichert, heißt ummy auch im Rabbinischen gentilis. Im christlich-arabischen sagt man ummawy". Wieso und worin ich nicht das Richtige getroffen, kann ich wirklich nicht auffinden und wohl ebensowenig der Leser, der dieser Untersuchung bisher aufmerksam gefolgt ist. Hr. Spr. läßt sich von einem Hrn. Kay aufbinden, ummy heiße im Rabbinischen gentilis; das ist rein ersonnen, ummy kommt im Rabbinischen nie vor, ummoth (ha-'olâm) heißen wohl „die Völker (der Welt)", die nichtjüdischen Völker, aber selbst in diesem Plural nicht losgelöst von dem Völkerbegriffe als Nichtjuden überhaupt, noch weniger aber im Singular oder als ein aus diesem gebildetes Adjectiv ummi der Nichtjude. — Ebenso sagt nun L. Geiger mit etwas orakelhafter Kürze, daß Mohammed sich einen ummijjon nenne, nicht wie ich angäbe, „einen Mann aus dem Volke", sondern von dem hebräischen ummot, einen aus den Völkern, einen Heidnischen. Wie die Worte „Einer aus der ummaton" bei mir aufzufassen sind, daß darunter Einer aus dem gesammten nichtoffenbarungsgläubigen, heidnischen Volke zu verstehen ist, ist aus der oben im Zusammmenhange mitgetheilten Stelle zu ersehen. Aber freilich wird bei mir auch klar, wieso Mohammed zu dieser Wortbildung kam, wie derselbe

[1]) Spr. übersetzt ungenau: weil sie keine u. s, w.; das sagt das arab. Original: الاميون هم العرب الذين لم يكن لهم كتاب nicht aus.

Trieb, der gentilis aus gens machte, auch ihn zu seinem ummijjon in diesem Sinne veranlaßte. Er nahm es nicht aus dem hebräischen ummot, das einen solchen Adjectiv nicht aus sich gebildet hat, er lieferte überhaupt keinen Abklatsch aus dem Hebräischen, indem sonst an dem Worte, wie an so vielen anderen, die er mit dem neuen Begriffe entlehnte, das hebräische Gepräge ausgedrückt wäre, vielmehr gab er dem ächtarabischen Worte, das volkisch bedeutet, den Nebensinn des Nichtoffenbarungsgläubigen gerade wie Dies im Hebräischen mit goi und dann im Griechischen, Lateinischen und Gothischen mit ähnlichen Wörtern geschehen ist. —

Wenn hier zunächst das suum cuique gewahrt und eine abweichende feine Nüancirung in ihrer Berechtigung hergestellt werden sollte, so ergiebt sich doch zugleich auch an dem einzelnen Beispiele, wie der geschichtliche Proceß, vermittelt durch den dem Menschen innewohnenden genialen Tact, in der Umwandlung der Bedeutungen, in der Anpassung der erweiterten Begriffe an das vorhandene Sprachgut thätig und wie er daher überhaupt sorgsamer zu belauschen und tiefer zu erfassen ist.

7. Juli.

IV. Analekten von Dr. Zunz.

10. Begleitnamen in Chiffern.

Nachdem die Vorträge der Propheten, Israels Klagen und Gesänge sammt den Sprüchen seiner Weisen zu einem die Verschiedenheit der Urheber und der Bedeutung aufhebenden Canon vereinigt und in einen gleichartigen Ausfluß göttlicher Weisheit umgewandelt worden, gingen sie wieder auseinander um als Bibelstellen Midrasch und Hagada, Gebet und Piut zu befruchten. Aber bei der starken lebhaften Verwendung der heiligen Texte konnte neben dem allgemeinen auch das Besondere, das Eigene neben dem Nationalen nicht ausbleiben: Ein Denker, ein Frommer wählte einen Vers nicht sowohl zum Thema für Rede und Gedicht, als er ihn vielmehr aufnahm zum Führer für ihn selber, zu eigener Belehrung, zu eigenem Trost. So wurden Bibelstellen Sprüche auf die ein Weiser oft zurückkam, die er zu Sentenzen bildend der

besondern Aufmerksamkeit von Schülern empfahl. So entstanden Denk- und Wahlsprüche aus biblischen Texten. Samuel der Jüngere, der zu Anfang des zweiten Jahrhunderts lebte, hatte einen Vers aus den Sprüchen Salomo's zum Wahlspruch; um das Jahr 250 werden Stellen aus den Psalmen, den Sprüchen und aus Sirach von Talmudisten empfohlen. An Bibelstellen die die Knaben in der Schule durchgenommen, wurde eine Belehrung angeknüpft [1]), man legte sogar den Thieren Verse in den Mund, wie das vor dem zwölften Jahrhundert verfaßte פרק שירה zeigt. Später findet man, vornehmlich in Italien, bei Einzelnen den Gebrauch, dem eigenen Namen einen Bibelsatz, meist als Abbreviatur, beizufügen. Eine solche Chiffre שם כנוי genannt [2]), bald ein Gebet oder einen Wunsch — mitunter daher eine Euphemie [3]) — bald die eigene Nichtigkeit oder ein Lob Gottes ausdrückend, ward so beinahe gleich-geltend mit einem Amulet, bei denen wie bekannt die Abbreviaturen eine wichtige Rolle spielen. Reicht nun auch der Gebrauch von Wahlsprüchen bis in die ältere Zeit hinauf, so läßt sich doch die Verwendung von Chiffer-Namen als Namen-Begleitern erst seit sechshundert Jahren nachweisen, und einige noch zweifelhafte mit-gezählt, treten nach der Zeitfolge geordnet folgende Chiffern auf:

Um das J. 1270: יזייא, ריבי, נביא.
1300: חי, תוא, ישב (zw.), מגן עזר (zw.).
1312: הבא.
1322: כללי.
1300—1400: ממקומי.
1366: אבא.
1372: אזמי (zw.).
1387: קתב.
1427: אבי.
1400—1430: אימן, באר, וחי, תמן.
1448: לשיש, אמר ידיד ה׳.
1470: יעל, ורם, נשמר.
1475: לחי, ליא.
1480: ירא, עמי.

1) Vgl. Berachot 17 a, j. Berachot 5, 1. Midr. Esther 127 c. Midr. אבא גוריין S. 11. Gittin 56 a.

2) cod. Bisliches 45 in הפליט S. 17.

3) Zur Gesch. u. Lit. S. 304 ff., 455, 569.

Um das J. 1520: צאר.
1540: יגיה, מזיא (?).
1550: סמוט.
1600: חילי.

Für 17 Abbreviatnren, welche die genannte Handschrift aufführt, fehlen mir Belege, vielleicht waren einige darunter nur vorgeschlagene. Mit Ausnahme von etwa 12, die dem Pentateuch (גבי, ממקומי, ירא, שיקי), den prophetischen Büchern (הבא, ריבי, חי, חילי, יזייא, ליא) und den Sprüchen (הצבי, ורם) entlehnt sind, stammen sie alle aus dem Psalmbuche, und zwar aus etwa 22 Psalmen (Ps. 9. 18. 21. 22. 28. 31. 34. 36. 38. 70. 71. 72. 94. 112. 116. 118. 119. 121. 124. 138. 143. 144)

Verzeichniß von 45 Chiffern:

אבא begleitet den Namen des 15jährigen Abschreibers Joab b. Binjamin A. 1366 u. bezeichnet mit אבוא בגבורות אדני (Ps. 71, 16) den Wunsch ein hohes Alter zu erreichen. Nicht richtig ist die Entzifferung bei Dukes: Sal. b. Gabirol S. 122.

אבי hinter dem Namen von Zemach Elia Melli (um 1520) [1]) und des Mose B. Immanuel dreimal in cod. Sorbonne 142 [cod. Paris 364] in einer Unterschrift vom J. 1427 [2]), ist wahrscheinlich dasselbe; אודך בעמים ה׳ (Ps. 108, 4) oder אחזת ביד ימיני (Ps. 73, 23) sind minder wahrscheinlich.

אבל könnte sein: אתהלך בתם לבבי (Ps. 101, 2),
אודך בישר לבב (Ps. 119, 7),
אודך בכל לבי (Ps. 138, 1).

אימן begleitet den Namen des Abschreibers Joab in cod. Michael 354 [3]), der aus dem Anfang des 15. Jahrhunderts ist, bedeutet vermuthlich אנא ה׳ מלטה נפשי (Ps. 116, 4).

אלי = אתהלך לפני ה׳ (Ps. 116, 9).

אתי = אל תעזבני ה׳ (Ps. 38, 22).

באר Zunamen des Elia b. Schabtai auf der vielbesprochenen Medaille ist die Abkürzung von בידך אפקיד רוחי (Ps. 31, 6), cod. München 210 f. 207 aus dem J. 1459 liest man אליא ז״ל באר״ כ״ שבתי זל vermuthlich anstatt: אליא באר זל בר.

---

[1]) אלה הדברים u. ביאור u. הצינה f. 30. sämtlich Mantua 1566.
[2]) Orient 1848 Litbl. S. 309.
[3]) Jehuda Tibbon Ermahnungsschreiben (ed. Steinschneider S. 15).

גבי = גם ברוך יהיה (Gen. 27, 33).

הבא [1]) = הצעיר בבית אבי (Richter 6, 15).

הצבי = הן צדיק בארץ ישולם (Spr. 11, 31).

והי, das um A. 1436 erscheint, ist ויבואוני חסדיך ה׳ (Ps. 119, 41) [2]).

ויבי unmittelbar auf יזיי folgend [3]) ist die zweite Hälfte von Jes. 53, 10: וחפץ ה׳ בידו יצלח.

ורם begleitet in cod. Kenn. 437, cod. Almanzi 236 und sonst [4]) den Namen des A. 1490 gestorbenen Jechiel b. Isaac in Pisa und ist vermuthlich Spr. 8, 35 ויפק רצון מה׳ mit welcher Stelle Spr. 12, 2 und 18, 22 fast gleichlauten. Ob חיים und טוב die jenen Versen voraus gehen den Mann bewogen haben, mit יחיאל ein gleiches zu thun?

חי kommt in älterer Zeit als Beinamen bei folgenden vor: 1) Meschullam Chai um A. 1300 (Literat. der syn. Poesie S. 364); 2) Immanuel Chai um A. 1400, Bruder von Jechiel und Abraham, Vater von Jekutiel und Mose אבי (cod. Paris 364); 3) Jechiel Chai b. Joab, Abschreiber in den Jahren 1419 bis 1445, statt Chai hat de Rossi Vita (cod. 326) und Chajim (cod. 1135); 4) Immanuel Chai aus Camerino (Literat. der syn. Poesie S. 551), ein Zuhörer von Messer Leon [5]) und vermuthlich derselbe an welchen Bertinoro den Reisebericht geschrieben; 5) Josua Chai Sec. 15, vgl. Oppenh. Catalog S. 646 N. 832; 6) Josua Chai A. 1622 in Mantua (Lampronti ׳א f. 112); 7) Schabtai Raphael Chai Mondulfo um das J. 1650 [6]); 8) Jacob Chai Flores um dieselbe Zeit [7]); 9) Salomo Chai Saraval in Venedig A. 1667 [8]); 10) Jehuda Chai de Recanate um das J. 1670 [9]); 11) Samuel Chai Cantarini A. 1686 [10]). Aus späterer Zeit findet man diesen Begleitnamen sehr häufig bei Lampronti [11]), Ghirondi [12]), Nepi [13]).

---

[1]) S. die Nachweisungen in meinen Analekten N. 6 [Rom] S. 193. — [2]) Zunz Literaturgeschichte der syn. Poesie S. 523. vgl. syn. Poesie S. 324. und bei Landshuth onomasticon S. 104. — [3]) Hebr. Bibliographie Band 7, S. 136 N. 24. Cod. Saraval 12. — [4]) Hebr. Bibliographie B. 5, S. 28 Anm. 2, wo יבם in ורם zu ändern. — [5]) Cod. Biscioni 52 im Cataloge S. 165. — [6]) Schabtai Beër RGa. N. 82. — [7]) Steinschneider cat. Bdl. p. 2924. Vgl. Zedner catal. S. 110. — [8]) Das. p. 3036. — [9]) Nepi S. 103. — [10]) Luzzatto in Ozar nechmad Th. 3, S. 147. — [11]) In den Approbationen, ferner ׳א f. 9, c. 18, voc. ספר f. 149 a und sonst. — [12]) S. 38, 45, 104, 158. — [13]) S. 104, 133, 153, 155, 167, 243, 289, 351.

Sechsmal erscheint er in den Grabschriften des Buches גל אבנים. Man vergleiche noch Steinschneider cat. Bdl. p. 2792, 2795, 2926 und Catal. Michael S. 333. איש חי nennt A. 1581 ein Abschreiber seinen Großvater [1]) und ebenso A. 1615 der Rabbiner Asriel Mühlhausen seinen verstorbenen Vater Namens Seligmann, wovon איש חי (2 Sam. 23, 20) die Uebersetzung ist. Vielleicht ist das חי ursprünglich die Abkürzung von חיו יחיה, das oft in Ezechiel vorkommt.

חילי = חיו יחיה לא ימות (Ezech. 18, 21). Joseph חילי lebte im Juni A. 1601 in Sinigaglia, daselbst auch Raphael Israel חילי Verfasser des Piut זה היום קדוש.

חשנך = חיים שאל ממך נתתה (Ps. 21, 5).

יגיה in der Vorrede Salomo Atia's zu seinem Psalmen-Commentar ist יבורך גבר ירא ה' (Ps. 118, 4).

יהל das A. 1431 bei dem Namen Binjamin in Siena erscheint, ist vielleicht יחכה ה' לחננכם (Ps. 30, 18).

יזיי s. zur Geschichte S. 314.

ירא noch jetzt Familienname in Mantua [2]) und bereits zu Ende des 15. Jahrhunderts vorkommend bedeutet יהי רצוי אחיו (Deut. 33, 24).

ילח = ה' לעזרתי חושה (Ps. 70, 2).

ינחל = יהי נא חסדך לנחמני (Ps. 119, 76).

יעו entweder ה' עזי ומגני (Ps. 28, 7) oder ה' עזי ומעזי, (Jer. 16, 19).

יעל Daniel יעל blühete um A. 1467. Ein Elchanan יעל lebte A. 1550, ein anderer A. 1631. Die Chiffer ist vermuthlich ה' עזרתה לי (Ps. 94, 17). Mit kleinen Veränderungen würden auch Ps. 28, 8. 30, 11. 49, 10 ויחי עוד לנצח 61, 8 passen.

כללי in cod. Kenn. 554 vom J. 1322 ist כי לעולם לא ימוט (Ps. 112, 6).

לאי vielleicht das sieben Mal vorkommende לעבד את ה' oder לארך ימים.

ליא = לעולם יירשו ארץ (Jes. 60, 21). In einer Handschrift des Jahres 1475 und cod. 15 Florent. (Bisc. p. 75) auf das Datum, in cod. Leyden 80 und cod. Saraval 29 auf den Namen folgend, wird gewöhnlich in לברכה יהי אמן aufgelöst.

---

[1]) Luzzatto in hebr. Bibliogr. B. 4 S. 98. — [2]) Luzzatto in hebr. Bibliogr. B. 5. S. 145. Mein Leben As. de Rossi's S. 158.

לחי ein Beiname des im letzten Viertel des 15. Jahrhunderts lebenden Abschreibers Menachem de' Rossi ist, wenn nicht das biblische לְחָי, vielleicht למדני חקיך des 119. Psalms nebst ה׳.

לינל ist vielleicht לא יירא נכון לבו (Ps. 112, 7).

ללנא = לא לנצח ישכח אביון (Ps. 9, 19).

לשיש In cod. Paris 933 [1]) vom J. 1448 folgt auf den Namen אליהו באר noch הרופא לשיש. Es ist לפני שמש ינון שמו (Ps. 72, 17).

מאה = מהלל אקרא ה׳ (Ps. 18, 4).

מהל = משוך חסדך ליודעיך (Ps. 36, 11).

ממקוממי als Segen und Wunsch bereits im 14. Jahrhundert üblich [2]) ist Deut. 33, 11: מחץ מתנים קמיו ומשנאיו מן יקומון. Vgl. Pinners prospectus S. 12 und 28.

נלבב = נכון לבי בטוח בה׳ (Ps. 112, 7).

נשמר Der cod. Kenn. 500 ist A. 1469 in Neapel geschrieben für . . . הנכבד ר׳ שבתאי איש נשמר. Was dahinter noch folgt gibt Bruns nur durch „etc." an; ob נשמר in נבחר שם מעשר רב (Spr. 22, 1) aufzulösen?

סמוט das R. Jacob Firmon, der vor 300 Jahren in Salonichi lebte, seinem Namen hinzuzufügen pflegte [3]) ist סור מרע ועשה טוב (Ps. 34, 15).

עבי = עזרנו בשם ה׳ (Ps. 124, 8).

עמי in cod. Leyd. 80, cod. Kenn. 437, cod. Saraval 7 und cod. Michael 66 [4]) ist עזרי מעם ה׳ (Ps. 121, 2). In allen vieren mit יזי״ר verbunden.

עשו = עשה שמים וארץ (Ps. das.)

צאו wie Jechiel Trevot im J. 1573 zeichnet [5]) ist צעיר אנכי ונבזה [6]) (Ps. 119, 141). הצעיר והנבזה nennt sich bereits Chajim Or sarua (N. 90.), צעיר ונבזה verwendet Hadasi akrostichisch seinen Namen begleitend.

קתב bei einem und demselben Schreiber in cod. Parma 22 vom J. 1387 [7]) und cod. Guedalla (in London) vom J. 1392 vorkommend ist קרנו תרום בכבוד (Ps. 112, 9).

---

[1]) Vgl. Geigers jüd. Zeitschrift B. 5 S. 192. — [2]) Orient 1847 Litbl. S. 771. Hebr. Bibliogr. B. 6 S. 114 Anm. 1. — [3]) Conforte קורא 36 b. — [4]) Catalog S. 330. — [5]) Pachad Jizchak v. חליצה f. 25 und 26. — [6]) Binj. Seeb Rga. N. 111. 248. 262. 412. — Salomo Ayllon in einer Approbation A. 1701. — [7]) Hebr. Bibliogr. B. 7 S. 116.

שיקי ist da es שמע ה' קול יהודה bezeichnet (Deut. 33, 7) vermuthlich für den Namen Jehuda vorgeschlagen.

תויא d. i. תולעת ולא איש (Ps. 22, 7) findet man in Unterschriften aus der Zeit um J. 1300 [1]), 1420 [2]), 1443 [3]), 1463 [4]), 1524 [5]), 1557 [6]), 1567 [7]), 1586 [8]). Abigedor Hacohen zeichnet אנכי תולעת [9]) (Ps. das.) oder איש תולעת [10]), auch bloß התולעת [11]); seine Ansicht bezeichnet er mit דעת התולעת [12]). תולעת יעקב (Jes. 41, 14) zeichnen Personen Namens Jacob, z. B. Jacob Halevi [13]) Sec. 13, Jacob Crispino [14]) A. 1370, Jacob Margaliot Sec. 15 [15]) Jacob b. Samuel [16]) A. 1728, Jac. Nunes Vais A. 1783; so nennt sich indessen auch ein Sohn Jacobs nämlich Salomo Almoli [17]). תולעת hinter seinem Namen zeichnet Chajim Paltiel [18]). Bereits Meir aus Rothenburg unterschreibt ein Gutachten ככבש תולעתך [19]). תו״א oder תולעת allein ward so in der Verwendung synonym mit den sonst üblichen Unterschriften, als הדל, הטרוד, הנער, הנבזה, העבד, העני, הפעוט, הצעיר, הקטן, השפל. — Den ganzen Vers תולעת u. s. w. hat bereits Hadasi akrostichisch in der Einleitung seines Werkes.

תמר in cod. Bisliches 45 muß wohl תמנ heißen, d. i. תוציא ממצרה נפשי (Ps. 143, 11); kommt im Nachwort des cod. Michael 354 vor.

Unverkürzt erscheinen die Worte אמר ידיד ה' aus Binjamins Segen (Deut. 33, 12) hinter dem Namen Binjamin Rofe in cod. Paris 933.

Von folgenden, bis auf vier, Italien fremden Chiffern ist der Charakter zweifelhaft: einige mögen Ortnamen, andere die Uebersetzung deutscher Zunamen sein, nämlich:

[1]) Minchath Kenaoth S. 82. — [2]) Maharil Rga. 162 wo ולא fehlt. — [3]) cod. Paris 167, vgl. Orient 1848 LB. S. 301. — [4]) cod. Lips. 40 im Catal. p. 305 u. 324. — [5]) Binj. Seeb Rga. N. 300. Tam Jachia Rga. N. 5. 87. 88 u. sonst. — [6]) Jos. Karo Rga. N. 8. — [7]) Jos. de Latas Rga. S. 155. — [8]) cod. Bisliches 60. — [9]) Hag. Maim. שבת c. 21. §. 28. — [10]) Anon. Schem Ha-Gedolim S. 9. — [11]) Mordechai Gittin c. 7. Chidduſche Anſche Schem zu Mordechai Rosch Ha-Schanah c. 1. — [12]) in cod. Paris 646 f. 59b; vgl. לשון התולעת bei Hag. Ascheri Baba Bathra c. 1. — [13]) Geiger wiss. Zeitschrift Th. 5, S. 424. — [14]) cod. Vat. 170. — [15]) Moses Minz Rga. N. 73. — [16]) Lamperonti Pachad Jizchak פחד f. 90a. — [17]) שער ה' ed. 1533. — [18]) Meir Rothenb. Rga. ed. 3 N. 135 (Zürcher Semak ms. f. 300a), 136, 157, 164 (Zürcher Semak ms. §. 107). 177. 476. Vgl. Zunz Ritus S. 22 Anm. d. [19]) Rga. ed. Cremona N. 31.

אזמי cod. Vatic. 77 ist im Sommer 1372 geschrieben von Binjamin אזמי b. Elia aus Macerata von der Familie Corrente für einen Mann in Massa. Vielleicht bedeutet der Beiname aus Osimö, welche Stadt als Begleitname auch in אלה הדברים ed. 1566 vorkommt, vorausgesetzt daß nicht יזריא zu emendiren ist.

בלב hinter dem Namen des Grammatikers Binjamin b. Jehuda schlägt Steinschneider[1]) vor in בלך zu verbessern, welches ברכות לראש צדיק (Spr. 10, 6) bedeutet, also mit זצ״ל verwandt würde.

הבן bei dem Namen des Abschreibers Daniel b. Binjamin A. 1399 in cod. Paris 627. הב könnte הדל באלפי (vgl. Richter 6, 15) sein, dessen sich schon Zidkia (Vorr. zu Schibbole Ha-Leket) bedient.

גן הותם unterschreibt Schabtai b. Samuel in den Rga. Meir Rothenburg ed. 3 N. 504, vielleicht ist nur גן zu berücksichtigen.

זקן שמי im Zürcher Semak (Ritus S. 216), bei Chajim Or-Sarua N. 180 und den erwähnten Rga. N. 491 zeichnet Abigedor.

הדל איש מלך folgt dem Namen des Schneor b. Calonymos in Rga. Meir Rothenburg ed. Prag N. 611. הדל איש aus Jes. 53, 3 ist dem dort vorangehenden נבזה, folglich der Chiffer צאר verwandt.

יבין ושכב schließt die Unterschrift von N. 113 in den Rga. Chajim Orsarua; die zweite Chiffre bedeutet vielleicht ושלום על כל [ישראל] (vgl. zur Geschichte S. 334 Anm. i).

יליבה s. Literaturgeschichte der syn. Poesie S. 619 u. f.

יפרה סמך s. das. S. 369.

ישלם soll dem Namen Menachem in cod. Rossi 1390 folgen.

מאין in Machsor Livorno 1800.

מגן עזי unterzeichnet Samuel b. Isaac in Meir Rothenburg Rga. ed. 3 N. 120.

מוח in cod. Almanzi 79 vom J. 1383 in Forli[2]) ist vielleicht מגני ובו הסיתי (Ps. 144, 2).

מזיא, vielleicht ein Ortname, erscheint seit etwa dreihundert Jahren bei folgenden Namen:

1. Samuel, im J. 1542 Rabbiner in Frankfurt a. Main, ein Schüler von Jacob Margaliot und Lehrer des Phöbus Cohn,[3])

---

[1]) Catal. Bodl. addenda p. XCIII.

[2]) Luzzatto in מבורא S. 18 und hebr. Bibliogr. N. 23, S. 123.

[3]) S. Luria zu Sefer Ha-Mizwoth אור הישר 5 a.

vermuthlich derselbe dessen בדיקות in Worms von Zebi [1]) angeführt werden, und wohl von dem R. Samuel in Worms, dessen Margaritha [2]) gedenkt, nicht verschieden.

2. Isaac, Correktor des Machsor Tannhausen 1594, auch Hülfsarbeiter beim Druck יריעות עזים 1597.

3. Jehuda Selkle b. Isaac in Krakau, Eidam von R. Joel Serks dem Verfasser des Bajith chadasch; er unterzeichnet מז״א אשכנזי und hat Approbationen in עמק המלך (1648), נחלת צבי (1659) קטרת הסמים (1671). Sein Sohn Hirz, an welchen der Großvater R. Joel A. 1636 ein Schreiben gerichtet [3]) starb als Dajan in Lemberg im December 1668. Vgl. מצבת קדש Heft 2 f. 10 a, 19 b, 20 ab.

4. Joseph b. Lipman aus Prosnitz um das J. 1651, s. Literaturgesch. S. 435.

5. Mose b. Elia in Posen hat eine Approbation in נחלת יעקב Amst. 1652.

6. Matatia b. Adonia Israel A. 1653 Rabbiner in Thiengen, s. Rga. חוט השני N. 80 und 81.

7. Mose Chajim b. Elieser.

8. Gerson b. Isaac Mose aus Metz, Verfasser der A. 1785 von dessen Sohne herausgegebenen Gutachten קרית חנה.

נביא könnte אמן — נפשו בחייו יברך (Ps. 49, 19) sein. Mehreres s. zur Geschichte S. 369 und Literaturgeschichte S. 355.

נגה vgl. meine Analekten N. 7 Anm. 33 und zur Geschichte S. 451.

שאנן. In Meir Rothenburg Rga. ed. 3 ist N. 424 von Dan. b. Joseph שאנן unterschrieben; vielleicht ist es nur die Uebersetzung von dem Namen Friedemann.

תנוי. Ein Abraham תנוי lebte A. 1417 in Mantua (Sorb. 117 oder cod. Paris 612), ob Ps. 119, 175?

Folgende zwei gehören indessen zu den Euphemien für Verstorbene, nämlich לעי״ץ cod. Rossi 1390 und cod. Kenn. 554) welches לזכר עולם יהיה צדיק (Ps. 112, 6) und עלי״ה, das wahrscheinlich עומד לפני ה׳ (Genes. 18, 22) ist. Das letztere kommt als עליה״ו und in Verbindung mit הנ״א und mit נ״ע vor. Vgl.

---

[1]) שחיטות ובדיקות ed. Basel 14 b.

[2]) Der ganze jüdische Glaube Kap. 23 S. 359.

[3]) Neue Rga. des ב״ח Korez 1785 N. 50.

Steinschneider im Michaelschen Cataloge S. 345 und 370, cod. Paris 1095 und meinen Nachtrag (1867) S. 27.

Angrenzend an den Gebrauch der Chiffernamen ist der seit etwa 200 Jahren vorhandene, den Knaben mit dem Namen zugleich einen Bibelvers zuzuertheilen, dessen erster und letzter Buchstabe dem ersten und letzten Buchstaben des biblischen Namens gleich sind: so z. B. mit dem Namen Jomtob den Vers Ps. 48, 3, da im Namen und Verse Jod der Anfang Bet der Schluß ist. Der Ursprung steht mit der Verwendung der Psalmverse zu Amuleten im Zusammenhange und reicht bis in die letzten Jahrhunderte des Mittelalters hinauf: Schon Hirz Treves (A. 1530) spricht von der Tradition, daß dergleichen Verse bei Reisen und anderen Geschäften dienlich seien, für seinen Namen — Naftali — demnach Ps. 119, 108. Den Anstoß mag unter andern die Bemerkung (הדר זקנים 48 d) gegeben haben, daß sowohl der Name des Naeman (2. Kön. 5) als verschiedene mit jenem Vorfall in Verbindung gebrachte Verse mit „Nun" anfangen und endigen. Die Chiffre-Namen sind übrigens in neuerer Zeit aus Europa so ziemlich verschwunden, die Unterschriften זעירא, הו״א und dgl. ist nur noch bei asiatischen nnd afrikanischen Juden gebräuchlich.

V. Elieser und — Lazarus bei Lucas und Johannes.

Bekanntlich berichtet blos das Evangelium, welches dem Johannes beigelegt wird, (Cap. 11) von der Auferweckung des Lazarus, während die synoptischen Evangelien gänzlich darüber schweigen. Dies dient den Kritikern, welche die Aechtheit dieses vierten Evangeliums angreifen, zu einer mächtigen Handhabe, welche nur mühsam die Vertheidiger ihnen zu entwinden versuchen. Allein auch die Kritiker, welche in dieser Erzählung des Johannes blos eine spätere Volkssage erkennen, suchen nach einer Erklärung für deren Entstehung, und sie glauben eine solche in einem Mißverständnisse der bei Lucas (16, 19 ff.) dem Jesus in den Mund gelegten Parabel zu finden. Dort wird von einem Reichen erzählt, der während seines Lebens schwelgte, aber nach seinem Tode den Höllenbrand erdulden mußte und sich vergeblich nach einer Kühlung sehnte,

während ein armer Kranker, mit Namen Lazarus, bei Lebzeiten vor der Thüre des Reichen sich von den Brosamen, die von dessen Tische fielen, nähren wollte und von den Hunden belästigt wurde, jedoch nach dem Tode von den Engeln in Abraham's Schoß getragen ward. Auf den Hülferuf des Reichen, daß Abraham den Lazarus senden solle, um ihn mit seinem in Wasser getauchten Finger zu kühlen, erwidert Abr., der Reiche habe während des Lebens Gutes empfangen, Lazarus aber Böses, darum werde dieser jetzt getröstet, jener gepeinigt. — Dieser Lazarus der Parabel, sagen nun die Kritiker, wurde im Munde des Volkes zu einer geschichtlichen Person, und allmälig wurde aus ihm ein wunderbar Auferstandener, durch Jesus Erweckter. Sie können, wie mich dünkt, die Gestaltung der Sage noch näher durch folgenden Umstand begründen. Abraham sagt von Lazarus, er werde jetzt „getröstet" (παρακαλεῖται); das ist das hebräische נחם, nicham. Nun aber heißt das entsprechende nachem im Aramäischen vorzugsweise: die jenseitigen Tröstungen empfangen, im Syrischen ausschließlich: auferstehen; dieses Wort nun ward in der aramäischen Volkssprache in dem Satze gebraucht, wie es wirklich in der jerusalemisch-syrischen Uebersetzung (bei Miniscalchi-Erizzo S. 185) angewendet wird, ursprünglich mit der Bedeutung „belohnt werden im Jenseits", allmälig aber sich umwandelnd in die von „auferstehen", so auch einen neuen Sinn darbietend und die Geschichte von der wunderbaren Auferstehung erzeugend.

Allein die Vertheidiger weichen auch diesem Geschosse nicht, suchen es vielmehr mit vielem Geschick zu einer Schutzwaffe für sich umzugestalten. Wohl, sagen sie, mag ein Ideen-Zusammenhang zwischen dem auferstandenen Lazarus und dem der Parabel vorhanden sein, aber Dies spricht gerade für die Geschichtlichkeit des ersteren. Denn so oft auch Jesus sonst in seinen Parabeln Personen vorführt, so werden sie doch nie mit bestimmten Namen belegt; sie werden nach Stellung und Eigenschaften bezeichnet, je nachdem es der Zweck der Parabel erfordert, sie aber mit einem Eigennamen zu belegen, der doch gar nichts zur Sache thut, fand Jesus sonst niemals Veranlassung. Warum nun gerade bei diesem kranken Armen? ist es nicht auch bei ihm ganz gleichgültig, ob er Lazarus oder anders geheißen? Allein Jesus schwebte eben, als er die Parabel vortrug, das Bild des von ihm erweckten Lazarus vor, und so wandte er seinen Namen für dieselbe an. Also der auf-

erstandene Lazarus ist nicht im Munde des Volkes aus dem Lazarus der Parabel gebildet, vielmehr ist dieser im Munde Jesu durch jenen veranlaßt, und so ist, behaupten sie, die Parabel und das Vorkommen des Namens Lazarus in ihr gerade eine kräftige Bewährung für die Geschichtlichkeit der Auferweckung des Lazarus.

Man muß bekennen, die Abwehr ist geschickt und scharfsinnig, und es ist mir nicht bekannt, daß von Seiten der Kritik etwas Stichhaltiges dagegen eingewendet worden ist. Zwar daß die Nennung des Lazarus durch die Erinnerung an den Auferstandenen veranlaßt sein solle, bleibt doch etwas weit hergeholt; dieser war kein Bettler, der die Brosamen vom Tische des Reichen aufsuchte, war nicht sein Leben hindurch mit Schwären behaftet, war vielmehr sonst gesund, nur plötzlich erkrankt und an dieser Krankheit gestorben, und genoß endlich nun nicht die Seligkeiten des Jenseits, sondern war auferweckt und lebte hienieden fort. Die Aehnlichkeit ist also keineswegs so groß, daß Jesus selbst, als er die Parabel bildete, zur Benennung des Armen, elend Leidenden, aber nach dem Tode Seligen an den auferstandenen Lazarus zu denken und seinen Namen aufzunehmen veranlaßt werden konnte. Dennoch bleibt jedenfalls der Umstand, daß gerade in dieser Parabel ein Eigenname, und zwar der des Lazarus, gebraucht wird, auf den doch gar Nichts anzukommen scheint, sehr auffallend.

Wie aber, wenn sich die Wahl des Namens in anderer Weise motiviren ließe? Ein solches Motiv glaube ich beibringen zu können, ohne deßhalb in einem Streite, der auf meinem Standpunkte eigentlich von keiner Erheblichkeit ist, Partei ergreifen zu wollen.

Wir lesen 1. Mos. 15, 2. 3 von dem Verwalter im Hause Abraham's, den dieser, da er zu der Zeit noch keine Kinder hatte, als seinen einstigen Erben betrachten mußte; er wird Elieser (Lazarus) genannt. Sonst ist noch manchmal von den Knechten Abraham's überhaupt, bei der Werbung für Isaak um ein Weib von dem Knechte, dem Alten des Abraham'schen Hauses die Rede (c. 24), doch wird kein Name genannt. Trotz diesem Schweigen wird dennoch allgemein angenommen, es sei unter diesem Knechte Elieser gemeint [1]), und wir haben keinen Grund, dieser Annahme entgegenzutreten. Aber auch wenn wir diese Erzählung auf Elieser beziehen,

---

[1]) Selbst Winer (Realwörterbuch unt. d. W.) setzt stillschweigend die Identität voraus, als sage es die Bibel ausdrücklich.

so bleibt er uns doch nur ein treuer Knecht, der das volle Vertrauen seines Herrn besaß und diesem auch durch Klugheit und Dienstbeflissenheit entsprach, sonst erfahren wir Nichts von ihm. — Anders gestaltet es sich mit ihm in der thalmudischen Sage. Es wird ihm dort auf der einen Seite der Typus eines, manchmal auch recht pfiffigen, Knechts, die derbe Natur des gemeinen Mannes aufgeprägt. Er schwatzt gern und fragt neugierig über Allerlei; so richtet er an Sem die Frage, wie sie sich denn beim Austritt aus der Arche mit all den nun befreiten Thieren zurecht gefunden, wie sie gegen menschliche Widersacher sich später vertheidigt hätten (Sanhdrin 108 b). Er kommt einige Male mit den gewaltthätigen Sodomiten in Berührung, weiß aber schon mit ihnen fertig zu werden. Diese hatten die Sitte, einen Gast blutig zu schlagen und dann dafür als für einen heilsamen Aderlaß noch eine Belohnung zu verlangen. So thaten sie nun auch dem Elieser und verlangten ein Gleiches von ihm. Er weigerte sich, ward vor den Richter gebracht, und als dieser den sodomitischen Brauch als rechtskräftig erklärte, schlug E. den Richter gleichfalls blutig und meinte, er solle nun den Lohn, den er ihm (E.) für den Aderlaß schulde, dem Manne abtragen, von dem er selbst (E.) geschlagen worden. Sie hatten ferner für Fremde ein (Prokrustes-) Bett; dem, welcher dessen Maaß überschritt, wurde der Ueberschuß abgehauen, der Kurze wurde ausgereckt, um es ganz auszufüllen. Als Elieser dorthin kam, bot man ihm auch an sich in's Bett zu legen; er aber lehnte es ab unter dem Vorgeben, er habe beim Tode seines Vaters ein Gelübde gethan, niemals mehr in einem Bette zu liegen. — Wer einen Fremden zu einem Hochzeitsfeste einlud, mußte zur Strafe für diese Gastfreundlichkeit sein Oberkleid ablegen. Einst kam Elieser zu einem solchen Festmahle, setzte sich ganz unten hin und erhielt kein Stück Brod, wohl aber richtete sein Nachbar die Frage an ihn, wer ihn denn eingeladen? Du selbst, erwiderte El., und der Mann, in der Angst, es möge ruchbar und geglaubt werden, ließ sein Kleid zurück und verließ das Fest. So that El. mit Einem nach dem Andern, bis sie alle eilig das Fest verlassen, er allein blieb und weidlich seinen Appetit stillte (das. 109 b). Das sind so recht derbe Knechtesspäße, ohne daß er sich dabei einer Unbilligkeit schuldig gemacht hätte. Vielmehr bleibt er der treue Knecht Abraham's auch im Jenseits. In der seltsamen Geschichte von einem R. Banaah, der die Gräber der Alten besucht, findet der-

selbe den Eliezer als Thierhüter vor der Grabeshöhle von Abraham und Sarah, und er giebt ihm Auskunft über das was sie im Augenblicke vornehmen (Baba bathra 58 a).

Dieser Knecht Abraham's erfährt in der Agadah wohl hie und da einen leisen Tadel, aber weit öfter wird er hoch verherrlicht. Als ihn Abraham einst ausgesandt, ob Fremde des Weges vorüberzögen, habe er die Nachricht zurückgebracht, er finde keine, Abraham habe jedoch zu den Worten eines Knechtes kein Vertrauen gehabt, sei nun selbst gegangen und habe wirklich die drei Männer (1. Mos. 18, 2) aufgefunden (Baba mezi'a 86 b). Eliezer, meint der Midrasch (Bereschith rabba c. 59), habe als Kananite, in dessen Hand die Wage des Truges (Hosea 12, 8), seine eigne Tochter dem Isaak als Gattin zuwenden wollen, doch Abraham habe das Ansinnen abgewiesen, daß ein Weib aus dem Stamme, auf dem der Fluch ruhe, zu seinem gesegneten Sohne trete. — Allein kurz darauf (c. 60) wird gerade das Gegentheil gelehrt, er werde „ein Gesegneter Gottes“ genannt (1. Mos. 24, 31), denn, wenn auch ein Kananite, sei er durch die Treue, mit der er Abraham gedient, aus der Sphäre des Fluches in die des Segens eingegangen. Er steht nicht blos unerschrocken und tapfer dem Abraham zur Seite, so daß unter den 318 Hausgeborenen, von denen berichtet wird (1. Mos. 14, 14), daß Abraham sie zur Befreiung Lot's ausgerüstet, blos der einzige Eliezer zu verstehen sei, da Eliezer אליעזר, nach dem Zahlenwerthe seiner Buchstaben 318 enthalte (Nedarim 32 a. Beresch. r. c. 43. Wajikra r. c. 28), er ist auch sonst in jeder Weise ausgezeichnet. Sein Antlitz strahlte wie das des Abraham (Beresch. r. c. 59 und 60), er beherrschte auch seine Leidenschaft gerade wie Abraham selbst (das.), ja als ächter Hausverwalter war er auch im Besitze der ganzen Gotteserkenntniß und Gottesfurcht seines Herrn, hielt öffentlich im Lehrhause Vorträge und verbreitete so Abraham's Lehre weithin (Joma 28 b). Daher gelangen ihm auch in wunderbarer Weise durch göttlichen Beistand alle seine Unternehmungen, die Engel geleiteten ihn auf seinem Wege (Beresch. r. c. 75), ja er gehört zu den neun Personen, welche lebendigen Leibes in das Paradis eingegangen und wird so neben Henoch, Elias, den Messias gestellt (Tract. Derech erez suta c. 1 Ende)!

Fassen wir diese charakteristischen Züge, die sich an die biblische Erzählung ungezwungen anlehnen, in's Auge, so mag wohl schon

zur Zeit Jesu oder doch zu der Zeit, als die Parabel im Lucas-Evangelium ihm in den Mund gelegt wurde, Elieser-Lazarus als der Typus eines derben, aber wackern und gottesfürchtigen Mannes aus dem niedern Volke gegolten haben, — für den übrigens der Zug, daß Engel ihn in den Schoß Abraham's getragen, daß Abraham ihn weiter als Diener zu gebrauchen aufgefordert wird, ganz besonders angemessen ist — und so lag es Jesus, als er einen solchen Mann vorführen wollte, sehr nahe, diesen Namen zu nennen, der seinen Zuhörern alsbald das Bild des Mannes, den er im Auge hatte, ohne daß er eine weitläufige Schilderung vorzunehmen nöthig hatte, vor die Seele brachte.

Weitere Folgerungen überlasse ich nun der neutestamentlichen Kritik.

13. Juli.

Recensionen.

1. חמש מגלות . . . Die fünf Megilloth nebst dem syrischen Thargum genannt „Peschito", zum ersten Male in hebräischer Quadratschrift mit Interpunctation (? l. Punct.) edirt, ferner mit einem Commentare zum Texte, aus einem handschriftlichen Pentateuch-codex der k. k. Universitätsbibliothek zu Prag, und einem Kommentare zum Thargum mit sprachlichen Erläuterungen, Nachweisungen der verschiedenen Lesarten, Vergleichung mit andern alten Versionen, Erklärungen vieler thalmudischer und midraschischer Wörter und Sätze u. s. w. Von Dr. Adolf Hübsch. Prag 1866. 8. XIV und 76 Doppelseiten.

Der vollständig mitgetheilte Titel — das einzige Deutsche in dem Buche, — giebt in seiner Weitläufigkeit, die sich dennoch noch durch ein „u. s. w." Ergänzungen vorbehält, hinlänglich an, was uns hier dargeboten wird. Der Bibeltext der fünf kleinen Bücher ist (sehr zum Ueberflusse) abgedruckt, die syrische Uebersetzung aus der Peschito in hebräische Buchstaben umschrieben und mit einem ziemlich weiten hebr. Commentare begleitet, aus einer Handschrift auch ein rabbinischer Comm. zum Texte beigegeben. Das Büchlein ist fleißig gearbeitet und hat für die Kreise, denen es gewidmet ist,

seinen Nutzen. Es ist gut, wenn die syrische wie andere alte Uebersetzungen, die auf jüdischem Boden erwachsen sind, unter den Juden wieder heimisch wird, wie sie denn überhaupt eine immer verbreitetere Aufmerksamkeit verdient.

In einer kurzen Einleitung spricht der Herausgeber verständig über die Peschito, hält an deren jüdischem Ursprunge fest, schreibt die dagegen sprechenden Stellen den durch die syrischen Christen, welchen sie zum kirchlichen Gebrauche diente, erfahrenen Umarbeitungen zu und macht, freilich ungenügend, auf ihre Bedeutung aufmerksam. Der Verf. theilt natürlich den allgemeinen Irrthum, wonach Peschito, פשיטא, die einfache, gegenüber paraphrastischen Uebersetzungen bedeute. Allein פשט hat weder im Syrischen noch im frühen Spät-hebräischen diese Bedeutung; es heißt: ausdehnen, gerade machen, gegenüber dem Zusammengelegten, Gekrümmten, nicht aber gegenüber der Ausführung und Umdeutung. Erst bei den späten babylonischen Amoraim kommt פְּשׁוּט und פְּשַׁט als einfacher Wortsinn vor, früher hieß Dies מַשְׁמָע oder ähnlich. Vielmehr hieß in alter Zeit gerade פשט ausführen, erklären, wie Dies in meiner wissenschaftlichen Zeitschrift für jüdische Theologie Bd. V S. 243 ff. vollständig belegt ist. Ganz ebenso ist das syr. פשט ausdehnen, vgl. (außer Cast. und Bickell) die Uebers. von קוממיות 3 Mos. 26, 13 mit קוממתא פשיטתא, also aufrecht, von „Joseph erhalte חבלים“ Ezech, 47, 13, mit חבלא פשיטא (bei Symmachus in der Hexapla), was Norberg richtig mit protensus wiedergiebt. Ebenso ist im Arabischen بسط ausdehnen, einfach machen und auseinandersetzen, erklären (vgl. das samaritan. Buch Josua c. X S. 11 Z. 3 und dazu Anm. S. 221). כתבא פשיטא heißt demnach: die erklärte, **übersetzte** Schrift, gerade wie תרגם erklären und übersetzen bedeutet ohne Rücksicht darauf ob die Uebersetzung eine wörtliche oder eine umschreibende ist.

Die Erklärung, welche der syr. Uebersetzung beigegeben ist, ist im Ganzen mit Sachkenntniß abgefaßt und mag für den Kreis, in den sie zu dringen berufen ist, fördernd und anregend sein; Einzelnes verlangt jedoch eine Berichtigung. Ueber בית אנשא zu Ruth 1, 8 ff. ist in dieser Zeitschrift Bd. V S. 109 ff. bereits das Richtigere angegeben. Wenn der Syrer Ruth 1, 21 שדי mit מן דמטא באידוהי übersetzt, so ist Dies nicht auffallend, wenn er auch sonst das hebräische Wort einfach aufnimmt oder es mit חסינא, der Starke oder auch schlechtweg אלהא übersetzt; die Ableitung des

Wortes von דַי, der genug hat, der es vermag, ist alt und Dies drückt die Umschreibung an unserer Stelle aus. Daß נהרכי Ruth 2, 9, er wird Dich beschädigen, nicht von הרא sondern von הרר stammt, berichtigt der Vrf. selbst zu Esth. 7, 4; dann ist aber auch die Ableitung des הרי in der Baraitha von diesem Stamme hinfällig. Daß dieses überhaupt nicht „Schaden" bedeuten kann und anders zu erklären ist, hat bereits richtig Weiß in seiner Ausgabe der Mechiltha (Bo c. 18 S. 28 Anm. 10) nachgewiesen. Ein unglücklicher Gedanke ist, Ruth 4, 6 die Worte מטל חסירות הימנותי דילי, wegen mangelnden Vertrauens — eine freilich ziemlich ungeschickte Glosse — in חסידות ändern und den Satz als einen Schwur betrachten zu wollen; dazu liegt gar keine Veranlassung vor. — Ueber אתכתט (HL. 1, 6) ist ausführlicher in dieser Ztschr. Bd. IV S. 120 gehandelt, תכא das. 4, 4 ist gleich תיכא zu fassen, das oben S. 152 f. besprochen ist. Die Phrase מצא חילה, welche dem Vrf., wie es scheint, Klgl. 1, 14 unklar ist, obgleich er ihr nochmals Esth. 6, 13 begegnet, ist genügend in der Zeitschr. der Deutschen morgenl. Gesellsch. XIV S. 590 und XVII S. 758 besprochen. טחר Klgl. 5, 13 zu lesen ist eine unglückliche Conjectur; das Wort heißt syr. und thalm. nur: Drang am After leiden, wie schon Urschrift S. 409 nachgewiesen ist. — Daß das syr. ולא, geziemend, angemessen, auch im Thalmudischen, wenn auch selten vorkommt, ist von Hrn. H. zu Esth. 1, 15 bemerkt; eine von Alters her bis jetzt mißverstandene Stelle findet dadurch ihre Erklärung. Die Worte כל חלום ולא טות, Berachoth 55 a werden nach dem Vorgange Aruchs und Raschi's recht unverständig erklärt: jeder Traum (ist gut), nur nicht Fasten (das geträumt wird). Dieser Ausspruch wäre an sich sinnlos und findet sich auch weiter nirgends eine analoge Aeußerung. Lesen wir hingegen וָלֵא, übersetzen: Für jeden Traum ziemt ein Fasten, so ist Dies die ganz gewöhnliche Annahme im Thalmud, die sich besonders in dem analogen Satze ausgesprochen findet: יפה תענית לחלום כאש לנעורת (Schabbath 11 a Thaan. 12 b), für den Traum ist ein Fasten so gut wie Feuer für Werg, d. h. es verzehrt dessen üble Vorbedeutung. — Bemerkt mag noch werden, daß der Vrf. irrt, wenn er שְׁאָר Esth. 9, 12 und sonst mit שרבא übersetzt glaubt und daran Combinationen knüpft; es lautet vielmehr שרכא (mit Kaf), was eben einfach Ueberrest bedeutet, wie das Wurzelwort und viele Derivate, die bei Cast. zwar gar nicht oder wenig belegt sind, doch oft vorkommen.

Der rabbinische Commentar, der nach einer aus dem 13. oder 14. Jahrhundert stammenden Handschrift hier mitgetheilt wird, gehört einem Sprößling der nordfranzösischen Exegetenschule an, und theilt deren Vorzüge wie Mängel. Ein gesunder nüchterner Sinn faßt die Sätze in ihrer Einfachheit auf, reicht aber nicht aus, um Bücher wie das Hohelied und Koheleth, die mit poetischem und kritischem Blicke betrachtet werden müssen, vollkommen zu begreifen. Der Erklärer übersetzt wie seine Genossen ins Französische, sieht wie sie, außer den Paitanim Kalir, Salomo Ha-Babli (Klgl. 3, 41) und Gerschom (das. 5, 18), als Autoritäten auf Menachem ben Chelbo (Ruth 2, 7. Klgl. 2, 10. 3, 28) und Salomo ben Isaak (Raschi, Klgl. 1, 14); ob unter Saadia (das. 3, 5) der Gaon gemeint ist, wie zu vermuthen, bedarf noch der Untersuchung. Der Text der Handschrift bedarf nicht selten der Berichtigung, und Hr. H. verwendete auch darauf Aufmerksamkeit; doch ist gar Manches noch übersehen. Ich verweise nur auf Eines. Zu HL. 2, 8 ist מן für כן zu lesen, und der Erklärer will sagen, נִשְׁקָף מִן bedeutet von außen hinein sehen, hingegen נ' בעד von innen durch das Fenster hinaussehen.

Herr Hübsch ist kurz nach Beendigung der Schrift, zu welcher Zeit er noch in Prag als Prediger wirkte, in gleicher Eigenschaft nach New-York übergesiedelt, von wo aus uns diese Schrift wie ein Heft dort gehaltener Predigten von ihm zukommt. Möge sein Eifer für die Pflege der Wissenschaft nicht erkalten!

8. Mai.

2. Samuel Kohn, Samaritanische Studien. Beiträge zur samaritanischen Pentateuch-Uebersetzung und Lexicographie. Breslau 1868 — VI und 114 S. in Oct.

Der Verfasser, von dem ich schon vor längerer Zeit eine scharfsinnige und gelehrte, wenn auch in ihren Endergebnissen zum Theil nicht glückliche Arbeit über den samaritanischen Pentateuch besprochen habe (Gött. gel. Anz. 1865 Stück 33) liefert uns hier eine eingehende Untersuchung des samaritanischen Targum. Ich habe mich wiederholt mit diesem merkwürdigen Denkmal beschäftigt, allerdings mehr zu linguistischen Zwecken als um dessen Bedeutung für Exegese und Kritik festzustellen; ich ward aber zuletzt immer wieder abgeschreckt durch die starke Verderbtheit des Textes, welche namentlich die Bestimmung des wirklichen Wortvorraths außerordentlich

erschwert. Der Verfasser hat kühner ausgehalten und ist allerdings durch eine Reihe schöner Resultate belohnt. Dieselben geben zum Theil nur die Bestätigung und weitere Entwicklung oder Präcisierung früherer Ansichten, zum Theil aber sind sie auch ganz neu. Hr. Kohn weist schärfer als einer seiner Vorgänger den freilich im Allgemeinen schon bekannten Satz nach, daß die samaritanische Uebersetzung ein höchst schwaches Product ist, in welcher der Unverstand unglaublich weit geht. Die zahlreichen vom Verf. gesammelten und scharfsinnig erklärten Beispiele müssen zum Theil auch den ernsthaften Leser zum Lachen reizen. Ich füge noch ein derartiges Beispiel hinzu. An einigen Stellen (wie Lev. 26, 44) verwechselte der Samaritaner אף „auch" mit אף „Zorn" und übersetzte jenes durch ארגז (wie Gen. 43, 11 אפוא durch ארגזן)!

Eine eigenthümliche Ansicht ist die, daß die Uebersetzung von verschiedenen Händen herrühre, gelegentlich aus Onkelos interpoliert sei, wie sie auch noch mancherlei andere Glossen enthalte. So auffallend mir die beiden ersten Punkte anfangs erschienen, so muß ich doch gestehen, daß Hr. Kohn sie sehr plausibel gemacht hat. Ein definitives Urtheil möchte ich allerdings nicht fällen, da es mir augenblicklich an Zeit fehlt, um die ganze Uebersetzung genau zu untersuchen, aber, wie gesagt, sehr wahrscheinlich ist die Sache. Von den vom Verf. aufgefundenen Glossen ist besonders ein Fall interessant. Gen. 7, 23 hat die Uebersetzung ואשתאר אף נח כוף für וישאר אך נח. Hier ist das אף verschrieben für אך; ein Leser merkte das und schrieb כוף (= כף) dazu, um zu erinnern, daß statt des ף ein ך zu lesen sei und ein Abschreiber nahm dies כוף statt es richtig anzuwenden in den Text, in dem es noch jetzt prangt, von den Lexicographen mit der Bedeutung „solus" beschenkt (siehe S. 33).

Das Verhältniß des Uebersetzers zu seinem Original betreffend, so möchte ich auf die Lesarten nicht den Werth legen wie Hr. Kohn. In den S. 37 Anm. angeführten Fällen ist die richtige Lesart des samaritanischen Pentateuchs auch ohne Hülfe der Uebersetzung überall durch die Handschriften gesichert. Dagegen dürften auch die entschieden falschen von keinem Codex bezeugten Lesarten, welche der Uebersetzer nach S. 40 ff. vor sich gehabt haben soll, bei genauerer Prüfung meistens wegfallen. So geht z. B. daraus, daß er ויגמל, Gen. 21, 8 durch וסקף „und er ward hoch" (= זקף) übersetzt, noch nicht hervor, daß er ויגדל las; er nahm גמל einfach in der Bedeutung „vollständig sein" u. s. w., woraus er leicht zu der

Bedeutung „heranwachsen" kam.[1]) Und sein ויזרני (= והזרני) für שבתי Gen. 28, 21 beweist nicht, daß er והשיבני las, sondern daß er keine Ahnung von grammatischem Bewußtsein hatte. Noch weniger weist die Uebersetzung von עיף Deut. 25, 18 durch כפן auf eine Lesart ריעב hin (S. 70 Anm.), da die Auffassung „hungrig" durch den Zusammenhang ziemlich an die Hand gegeben ward.[2]) Und ähnlich in andern Fällen.

Hr. Kohn hat durch die Aufdeckung des wirklichen Sinnes und der wirklichen Lesarten den samaritanischen Wortschatz sehr wesentlich gereinigt und gesichert. Eine Menge falscher Wörter und Bedeutungen, deren Annahme bei Morinus und Castellus kein Verständiger scharf beurtheilen wird, während die Wiederholung sehr vieler noch bei Uhlemann (dessen Buch der Verf. viel zu milde beurtheilt) allerdings entschiednen Tadel verdient, ist durch dies kleine Buch beseitigt. Wer Samaritanisch treibt, wird dasselbe daher fleißig benutzen müssen; durch ein Register am Ende ist diese Benutzung sehr erleichtert.

Aber freilich darf eine solche Benutzung auch nicht blind sein. Denn so sehr ich das Verdienst des Buches anerkenne, so habe ich doch gerade in rein linguistischer Hinsicht gegen viele Einzelheiten starke Einwände zu erheben. Hrn. Kohn liegen offenbar die vergleichenden Sprachstudien nicht sehr nah. Das Syrische scheint er nur aus dem Lexicon zu kennen, und selbst die jüdischen Producte, welche sprachlich der samaritanischen Uebersetzung am nächsten stehen (wie die Rabboth u. s. w. in ihren aramäischen Bestandtheilen) sind nicht so ausgenutzt, wie man es bei einem gelehrten Rabbiner hätte erwarten können. Daß er dem dem Samaritanischen ganz besonders nahstehenden Dialect, dem christlich-palästinischen (über den, wenn diese Worte gedruckt

---

[1]) Vgl. diese Ztschr. Bd. I, S. 43. G.

[2]) Diese Bed. ist nicht blos vom Samaritaner selbst auch sonst festgehalten, sondern auch von andern alten Uebersetzern angenommen. Wenn wir bei dem Sam. Gen, 25, 29. 30 עקיץ für עיף lesen, so hängt dasselbe wohl mit arab عَقِصَ, avarus ac malae indolis fuit, عَقِص avarus et pravus, عِقَّص ventriculus, omasum zusammen, also wohl: sehr hungrig, vom Hunger erschöpft. Aber wie hier Theodotion gleichfalls πεινῶν setzt, so gebrauchen dieses Wort dafür die 70 Jes. 5, 27. 40, 28, und selbst Thanchuma (daraus bei Jalkut und Raschi) erklärt die Stelle in Deut.: עיף בצמא, erschöpft vor Durst, was Raschi mit Verweisung auf Exod. 17, 3 begründet. G.

sein werden, auch mein ausführlicher Aufsatz in der Ztschr. d. D.M.G. endlich vorliegen wird), keine Beachtung geschenkt hat, ist zu bedauern, lag aber wohl in äußeren Gründen.

Schon die Gesammtansicht, welche der Verf. von der samaritanischen Sprache hat, kann ich nicht theilen. Nach meiner Meinung ist das Samaritanische Nichts als ein einzelner Zweig des palästinischen Aramäisch, welches von Juden, Christen und Samaritanern seit dem Aussterben des Hebräischen und bis zum Ueberhandnehmen des Arabischen geredet wurde. Die Besonderheiten, soweit sie nicht auf der Eigenthümlichkeit der Uebersetzungsweise oder gar auf Textentstellungen beruhen, erklären sich aus der abgeschlossenen Stellung des Völkchens. Fremdwörter kommen hier wie in allen aramäischen Dialecten zahlreich vor und sind wie überall zum Theil in Form und Bedeutung entstellt und daher schwer zu erklären. Manche der seltsamen Wörter werden sich mit der Zeit noch als griechisch, lateinisch oder persisch ausweisen, andere werden verschwinden, je mehr es gelingt einen richtigen Text herzustellen; hierfür hat ja der Verf. selbst tüchtig gearbeitet. Ein Restbestand unerklärlicher Wörter mag immerhin bleiben; aber diese auf die fremden Ansiedler zurückzuführen, bleibt höchst mißlich. Denn erstlich ist es sehr unwahrscheinlich, daß unter diesen überhaupt Nichtsemiten waren; die entscheidende Stelle 2. Kön. 17, 24 spricht durchaus dagegen, während Esra 4, 9 sicher nicht echt, sondern ein Product jüdischer Gehässigkeit ist, welches die Samaritaner als zusammengelaufenes Gesindel aus aller Herren Ländern bezeichnen will. Sodann waren die Fremdlinge überhaupt, und ganz besonders die etwa vorhandenen Nichtsemiten, doch sicher den alten Einwohnern gegenüber so in der Minderheit, daß man einen nachhaltigen sprachlichen Einfluß derselben nicht annehmen darf. Dazu mußte ja diese Volkmischung bei den Galiläern doch mindestens ebenso groß sein als bei den Samaritern; denn daß sich jene später zum Tempel in Jerusalem hielten [1]), ändert doch nichts an der Thatsache, daß sie Israeliten im engern Sinne, nicht Judäer waren. Man müßte dann also auch bei den Galiläern „kuthäische" Wörter auffinden und sonstigen Einfluß dieser alten Fremdlinge auf die Sprache von Galiläa nachweisen. Wer das nicht will, der darf ähnliche Annahmen auch nicht bei den Samaritanern wagen.

Der Verf. möchte nun aber z. B. die Verwischung resp. den

[1]) Hierauf geht schon 2 Chron. 30, 11 wo dies Verhältniß antedatiert wird.

gänzlichen Wegfall der Gutturalen diesen Fremden zuschieben, obwohl sich ähnliches in den verschiedensten jüngern aramäischen Dialecten zeigt. Ich bemerke übrigens, daß die jetzige Textgestalt der Uebersetzung keine Gewähr dafür giebt, daß die Behandlung der Gutturalen zur Zeit der lebenden Sprache schon so regellos gewesen wie sie jetzt erscheint; mir ist vielmehr aus mehreren Gründen das Gegentheil wahrscheinlich. Ebenso schreibt Hr. Kohn den Fremden die vielen Buchstabenversetzungen zu, welche sich schließlich stark reducieren werden, sowie die Vor- und Nachsetzung von allerlei Consonanten namentlich ר und ל[1]) deren Annahme größtentheils gänzlich hinfällig ist. Uebrigens weist er selbst Wortgestalten, welche er unter die Kategorie des „kuthäischen" Einflusses bei den Samaritanern bringt, auch aus der jüdischen Literatur nach und zerstört somit seine eigne Hypothese. Nach meiner Ueberzeugung sprachen noch lange nach der Zerstörung des ephraïmitischen Reichs die Einwohner von ganz Palästina hebräisch und ist das Aramäische auch in Samarien erst später eingedrungen.

Bei der großen Verderbtheit des Textes muß man sich immer die Regel vorhalten: kein auffallendes ἅπαξ λεγόμενον, dessen Gestalt nicht etwa durch sonstige Gründe gesichert ist, darf zu sprachlichen Operationen benutzt werden, da die Richtigkeit der Form immer und die Bedeutung sehr oft zweifelhaft ist.

Ich will das Gesagte durch einige Einzelheiten erläutern. Lateinische Fremdwörter, welche zu finden Herr Kohn sich fast scheut, haben wir neben dem von ihm selbst angeführten קופית caput (S. 105) noch in קלפוצה = פגר Gen. 15, 11 d. i. corpus (oder ist es das persische كالبد?) und in מדלס = מסתולל Ex. 9, 17, dessen Ableitung von dolus um so sicherer steht, als wie der Verf. zeigt (S. 101) דלוס selbst in jüdischen Schriften vorkommt (natürlich ist auch das arab. دلس davon abgeleitet). Das in verschiedenen aramäischen Dialecten und auch im Arabischen verbreitete קפל „verschließen" (S. 104 — קבל dafür ist gewiß verschrieben) kommt zuletzt von ܩܘܦܠܐ pl. ܩܘܦ̈ܠܣ Martyrol. II, 297 „Kette" d. i. copula[2]).

[1]) „Daß ל und ר in den alphabetischen Gedichten und Liturgiestücken der Samar. geradezu mit einander wechseln" wie es hier S. 96 heißt, möchte ich doch erst durch Belege nachgewiesen sehen. G.

[2]) Auch in dem Talm. kommt es vor, siehe Buxt. Das samar. [illegible] פליקה = הדלת Gen. 19, 6 weiß ich nicht sicher zu erklären, nur kommt es sicher nicht von derselben Wurzel wie der Verf. annimmt.

Griechisch ist u. A. auch wohl טלסם oder טלסמין, womit im Anfang der Genesis ברא übersetzt wird. Ich vermuthe wenigstens, daß dies von τέλεσμα arab. طلسم (Talisman) herkommt und daß die Samaritaner die Schöpfung durch einen wunderbaren Zauberact vorsichgehn lassen. Jedenfalls ist die Ansicht des Verf.'s (S. 99), daß jenes Wort mit einem טלם = צלם zusammenhinge, durchaus falsch. Er denkt sich nämlich den Wechsel von ט und צ ganz willkührlich, während doch die beiden Reihen

hebr. צ = aram. צ = arab. ص

und hebr. צ = aram. ט = arab. ظ [1])

strenggeschieden sind. צלם, welches auch im Aramäischen und Arabischen stets צ hat (arab. صَنَم), kann nie ein ט bekommen. Gerade in solchen Annahmen zeigt sich eben, daß der Verf. mit den Gesetzen der Sprachvergleichung zu wenig vertraut ist. Vielleicht ist auch für das räthselhafte קרולין Gen. 12, 16 = גמלים zu lesen קמילין κάμηλοι.

Von persischen Wörtern, an denen es in keinem bekannten aramäischen Dialect fehlt, ist neben dem vom Verf. schon genannten צננה = כנור Gen. 4, 21 d. i. ćang (auch arabisch صَنْج) noch besonders נירק = תאוה Gen. 3, 6 zu bemerken, welches man schon früher mit نيكو, نيك verglichen hat, das aber ganz genau der ältern (Pehlevi) Form nêvak entspricht.

Dagegen dürfen wir dem Samaritaner durchaus keine Kenntniß arabischer Wörter zuschreiben. Hr. Kohn hätte sich die Bedenken, welche ihm der Gedanke an eine solche erregte, sparen können. Die von ihm gegebnen Beispiele sind auch sämmtlich entschieden unrichtig. Wenn z. B. der Uebersetzer בַּר als „weiß" setzt, so dachte er sicher nicht an أبيض (S. 59), sondern nahm die ziemlich nahe liegende Erklärung aus dem Zusammenhange [2]); sicher hätte er nicht ר mit ض verwechselt, dessen wirklicher Laut doch ganz anders war. Noch weniger dachte er bei הֵיכַף Gen. 32, 12 an's arabische خف „leicht, schnell sein", sondern sein רפרם soll entweder einfach „sich hin und her bewegen" heißen (s. Buxtorf) oder geradezu „brüten", was ܪܦܦ im Neusyrischen wirklich und

---

[1]) Die 3. Reihe ist hebr צ, aram. ע, arab. ض, aber diese vermischt sich zuweilen mit der ersten.

[2]) Ist ja bei den Rabbinen der stereotype Ausdruck: בגדי לבן G.

ܪܚܦ; im Altsyrischen (Vita Ephraemi IL mit Beziehung auf Gen. 1, 2 מרחפת); beide Auffassungen konnte er aus dem Zusammenhange errathen. Und so muß man auch mit der Heranziehung arabischer Wörter zur Erklärung samaritanischer äußerst vorsichtig sein. Gerade hierbei sind von den früheren Lexicographen so zahlreiche Irrthümer begangen. Ist es schon beim Hebräischen gerathen, zunächst das Aramäische und dann erst das Arabische zur Aufhellung dunkler Wörter zu befragen, so gilt das noch in weit höherem Grade beim Aramäischen selbst, dessen Wortvorrath uns in soviel reicherer Fülle vorliegt. Wörter, die der samaritanische Dialect mit keinem sonstigen aramäischen, wohl aber mit der arabischen Sprache gemein hätte, kann es naturgemäß höchstens ganz einzelne geben. Der einzige mir bekannte Fall, der ziemlich sicher ist, ist מנוחה = מקר Gen. 8, 9, welches man allerdings mit dem Verf. (S. 106) wohl مقرّ nehmen muß und wodurch וינחהו = ואקרה Gen. 2, 15 gegen eine nahe liegende Veränderung geschützt ist. Dagegen ist z. B. die Annahme (S. 57), daß bei כן ישיש und כאשר שש = כן ישרי und במה דשרי Deut. 28, 63 an سُرَّ zu denken sei, sicher falsch[1]); der Uebersetzer nahm hier das ihm unbekannte שש nach Analogie andrer Stellen (in denen שכן steht) als „wohnen" (שְׁרָא). Wenn סולקה, סולק Gen. 13, 7, 8 für ריב und מריבה steht, so ist dabei nicht an سلق „schelten" zu denken (S. 103), denn das ist eine ganz abgeleitete Bedeutung (ursprünglich „kochen, abbrühen" ܫܠܩ); wahrscheinlich dachte man bei ריב, מריבה an eine Ableitung רב, רבה und nahm es

[1]) Bedenklich wäre übrigens auch dann die von ihm angenommene Aussprache mit שׂ, da aramäischem und hebräischem שׁ gerade ش, dagegen س dem ס und שׂ entspricht. [An der anderen Stelle 30, 9, wo לשוש und שש vorkommt, werden die Worte vom Samar. wiedergegeben mit למרחי und ארחי, was den Sinn (Wohlgefallen haben) mit dem angemessenen aramäischen Worte ausdrückt. Wenn der Samarit. hier abweicht, so geschieht dies sicher mit Absicht, weil er gerade so wie die Thalmudisten und das jerusalemische Thargum daran Anstoß nimmt, daß Gott über das Verderben Israel's, und sei es auch sündig, sich freuen solle. Die Gemara (Sanhedrin 39b) u. das jer. Tharg. urgiren daher die Hifilform in ישיש und suchen darin die transitive Bedeutung. In jener heißt es: הוא אינו שש אבל אחרים משיש. „Er (Gott) freut sich allerdings nicht daran, aber er macht Andern Freude damit", nämlich den Feinden, fremden Völkern, wie das jer. Tharg. hat: יְחַדֵּי מימרא דה' עליכון עממין נוכראין. Der sam. Uebers. beseitigt nun das „sich freuen" ganz und setzt dafür: beginnen. G.]

als „Steigen, Emporragen“. Wie man sich dabei den Zusammenhang dachte, mögen freilich die Götter wissen, aber den ärgsten Unsinn der Uebersetzung hätten wir hier doch noch nicht. Zu גזיר Vergeltung ist zunächst nicht جَزَاء zu vergleichen (S. 100), sondern das Wort גזר „vergelten“ ist überhaupt palästinisch und kommt sowohl in der jüdischen wie in der christlichen Literatur vor.

Gegen vermeintlich äthiopische und andre ganz fremdartige Wörter im Samaritanischen muß man natürlich noch ganz besonders mißtrauisch sein. Auf G. Wahls Autorität würde ich wenigstens in solchen Dingen nicht bauen. Das angeblich äthiopische תלקסיתיא = התנינים Gen. 1, 21 dürfte sich als griechisch erweisen; sollte es vielleicht eine freilich sonst nicht bekannte Form Θαλασσόκητος sein?

Ganz unzulässig ist die Art, wie der Verf. mit Versetzungen und beliebigen Buchstabenvertauschungen umgeht. Wo z. B. כלבים = Gen. 2, 10 להשקות zunächst in כלכים emendirt und dieses dann von כלכ = כיל abgeleitet wird (S. 22), fehlt natürlich jede Sicherheit, und doch sind ähnliche Fälle hier nicht selten. Freilich weiß ich hier oft keine Erklärung zu finden, aber gar keine Erklärung bei den wahrscheinlich verderbten Formen ist doch besser als so eine. So soll לעוש = זעת Gen. 3, 19 durch allerlei Operationen mit דויעא identisch werden (S. 102); ich denke, hier wird לעות zu lesen und „Ermüdung“ zu übersetzen sein. Mit der Annahme vom Wechsel der Consonanten ist er viel zu leicht bei der Hand. Nicht einmal das gebe ich zu, daß, abgesehen von ganz besonderen Verhältnissen und natürlich von Schreibfehlern, כ und ג ohne Weiteres wechseln können. נגבא (wie für נגבר zu lesen) = כבך Gen 1, 21 ist gemeinaramäisch (je nachdem, mit oder ohne Assimilirung נבא oder נגבא), nicht speciell samaritanisch. Gegen die Ansicht von den vor- und nachgesetzten Buchstaben wenigstens in der Weise, wie sie bei Hrn. Kohn erscheint, habe ich mich schon ausgesprochen. Daß z. B. רבקיה „Bursche“ Gen. 14, 24 u. s. w. nichts mit רבי zu thun hat, zeigt das jüdische רביק mit ר. Der Zusatz des ל in פסקל „Bündniß“ dürfte ganz anders zu erklären sein: es ist wohl eine Zusammenschiebung von פסק קל. Im Christlich-Palästinischen wird daraus wieder ein Verb. פסקל abgeleitet. Die vorn hinzutretenden ה und ל sind ganz zu verwerfen; sie werden aber größtentheils auch nur auf falschen Lesarten beruhen. Ueberhaupt darf man nicht meinen, daß das Samaritanische gesetzlos sei.

Ich erlaube mir, jetzt noch ein paar zerstreute Bemerkungen

נסך = נזיר Deut. 33, 16 ist nicht aus dem Arabischen zu erklären (S. 21), sondern es ist von נסך „gießen, salben" herzuleiten und „gesalbt" zu übersetzen (= נסיך). Das zweimal vorkommende אתרשי = הואיל Gen. 18, 27; Deut. 1, 5 ist sicher nicht in אתשרי (sic! das könnte ja nur Ettaph'al sein) umzusetzen (S. 24); es ist wohl ein Denominativ von ראש und Castellus hat also doch nicht so unrecht, wenn er רשה incepit nimmt. — S. 27, Z. 2 ist für הדים zu schreiben ־הדים, denn dies ist die aramäische Form, nicht das bloß bei Ezechiel vorkommende דדים. — ותצחק = וקטרגת Gen. 18, 12 ist nicht durch „schrie" zu übersetzen (S. 80) und daher auch nicht leicht die Verwechslung mit ותצעק anzunehmen; קטרג heißt bloß „anklagen, verklagen". — Für קיצם „Bündniß" (S. 97) ist einfach קיאם zu lesen, welches gemeinaramäisch ist. — ציבחד mit ד (S. 105) wird auch durch das christlich-Palästinische gesichert [1]).

Wir könnten so noch mancherlei bemerken, namentlich rücksichtlich der kühnen Buchstabenvertauschungen des Verf.'s; doch müssen wir allmählich abbrechen. Ich bemerke nur noch, daß ich auch die in der Anmerkung S. 91 f. ausgesprochene Ansicht von der speciellen Beziehung der בני יעקב רג" 2 Kön. 17, 34 auf den Namen, mit dem die Samaritaner sich selbst benennen, nicht theilen kann.

Was das Alter der samaritanischen Uebersetzung betrifft, so spricht der Verf. kein bestimmtes Urtheil aus, ist aber geneigt, sie sehr hoch hinauf zu setzen. Ein sicheres Urtheil könnte sich höchstens aus einer genauen Untersuchung des ganzen Werkes ergeben, die ich nicht angestellt habe; aber so viel ist mir allerdings gewiß, daß schon der allgemeine Sprachcharacter ein verhältnißmäßig junges Zeitalter verlangt. Denn so durchaus selbständig kann sich der samaritanische Dialect nicht gegenüber den andern palästinischen entwickelt haben, deren Literatur etwa in die Jahre 200—600 n. Ch. fällt. In diesen immerhin noch weit umgränzten Raum wird auch diese Uebersetzung gehören; im andern Fall müßten wir wenigstens eine starke Umarbeitung in Bezug auf die Sprachformen annehmen. Daß jemals das Grichische in Samaria selbst Landessprache gewesen, ist undenkbar. Natürlich wird es aber eben so gut Samaritaner wie Juden gegeben haben, welche außerhalb ihrer

[1]) Vgl diese Ztschr Bd V, S 158 G

Heimath oder doch außerhalb der nationalen Kreise lebend, nur griechisch sprachen. Für solche kann eine griechisch-samaritanische Uebersetzung bestanden haben, obgleich mir die Erklärung des Σαμαρειτικόν noch immer besser scheint, welche ich bei der Besprechung der früheren Schrift Hrn. Kohn's gegeben habe.

Der Verf. denkt daran, eine Ausgabe der samaritanischen Uebersetzung zu veranstalten. So dringend wünschenswerth eine solche Arbeit wäre, so sehr möchten wir ihm doch davon abrathen, wenn er nicht im Stande ist, eine neue Vergleichung der Handschriften oder doch wenigstens der einen, nicht im Vatican befindlichen und also wohl leichter zugänglichen, vorzunehmen. Ich bin fest überzeugt, daß eine Menge falscher Lesarten in den Polyglotten nicht in der Handschrift, sondern in der Flüchtigkeit des ersten Herausgebers begründet sind. Vielleicht gelingt es auch noch eine oder die andre neue Handschrift heranzuziehen, wenigstens in Petersburg[1]). Sollte es Hrn. Kohn möglich sein, auf Grund einer genauen Vergleichung der Handschriften den Text zu geben, dann wird er sich allerdings ein großes Verdienst erwerben; dann ist es auch an der Zeit ein neues Wörterbuch zu schreiben, aber nicht eher. Daß er die Ausgabe in Quadratschrift geben will, ist nur zu billigen. Das Prunken mit den fremdartigen, in den Drucken noch dazu höchlich entstellten Buchstaben hat keinen vernünftigen Sinn; freilich haben die abschreckenden Charactere immerhin das Verdienst gehabt, leichtsinnige Sprachvergleichung, der die entstellten Formen des Samaritanischen sonst so sehr hätten willkommen sein müssen, etwas zu erschweren.

Auch nach der Vergleichung von Handschriften werden wir es schwerlich zu einem reinen Text bringen. Hätten wir andere alte und sichere Documente der samaritanischen Mundart, so würde ich das nicht eben bedauern, denn für die Exegese und Kritik hat die Uebersetzung ja im Grunde nur den Werth eines Curiosums. Aber so sind wir in linguistischer Hinsicht fast allein auf sie angewiesen, denn bei allen andern literarischen Documenten der Samaritaner, sowohl denen in aramäischer, wie denen in angeblich hebräischer Sprache, ist es stets zu bezweifeln, daß dieselben noch aus der Zeit

[1]) Die große Masse der noch unbekannten Petersburger samaritanischen Handschriften wird freilich wohl nur aus liturgischen Sachen bestehen, wie deren die kgl. Bibl. in Berlin auch eine ziemliche Menge besitzt.

stammen, in welcher das Samaritanische eine lebende Sprache war, und dürfen sie deshalb nur mit den vorsichtigsten Vorbehalten benutzt werden. Freilich gäbe uns auch ein ganz reiner Text des samaritanischen Targum's durchaus kein ungetrübtes Bid der wirklichen Sprache: die wörtliche Uebersetzung selbst steht dem schon an sich entgegen, ganz besonders aber noch das unglückliche Streben des Uebersetzers, durch Einmischung hebräischer Wortformen seine Sprache zu veredeln.

Hoffentlich gelingt es Hrn. Kohn, durch die Beschaffung neuen Materials oder doch die bessere Benutzung des alten einen befriedigenden Text zu erhalten. Die Herausgabe eines solchen wäre allerdings ein großes Verdienst um die Wissenschaft. [1])

Kiel. Th. Nöldeke.

3. Jüdische Dichtungen.

Es ist naturgemäß, daß die Muse des Juden Empfindungen weiht, seine geschichtlichen Erinnerungen dichterisch anhaucht. Seine ganze Anschauungsweise ist eine gehobene ideale, seine ganze Geschichte ein wunderbares Epos, vielfach von ergreifender tragischer Wirkung, durchgehends die Bezeugung eines großartig ebenso unternehmenden wie duldenden Muthes, und von zarter lyrischer Empfindung erfüllt. Dennoch glaube ich kaum, daß bis jetzt der rechte Dichter sich gefunden für diesen reichen und dankbaren Stoff. Der christliche theilnehmende Dichter stimmt immer den Ton der Elegie an über eine untergegangene Herrlichkeit, über zerknitterte, mißhandelte Herzen und Geister, ohne daß er die markige Kraft, die nicht blos in der Vergangenheit, sondern auch gegenwärtig noch in Juden und Judenthum lebendig ist, selbst ahnt und noch weniger zum Ausdrucke gelangen läßt. Der Jude ist selten unbefangen genug, um rein menschlich den großartigen Verlauf zur Darstellung zu bringen, und seine besten dichterischen Klänge lassen zu sehr das Weh durchzittern, als daß sie von der ganzen Hoheit des Berufes getragen wären. Dennoch sind die poetischen Gaben, wenn auch nicht allen Anforderungen entsprechend, zur Erhebung des Gemüthes eine willkommene Erscheinung.

---

[1]) Ich habe mich in meinen Zusätzen auf das von Hrn. Prof. Nöldeke Angeregte beschränkt; sonstige Bemerkungen behalte ich mir für einen andern Ort vor. G.

Die vierte Auflage von L. A. Frankl's „Libanon. Ein poetisches Familienbuch" (Wien 1868. XVI und 478 S. 12) ist ein genügender Beweis von dem reichen Anklange, welchen das Buch gefunden und macht eine jede Beurtheilung überflüssig. Als Sammlung meist bereits veröffentlichter Gedichte verschiedener Verfasser aus einem fast tausendjährigen Zeitraume könnte das Buch auch blos von Seiten der Auswahl und Anordnung einer Kritik unterzogen werden. In der That würde ich, wollte ich eine eingehende Besprechung unternehmen, hierüber manches Bedenken geltend machen. Die Aufnahme einzelner liturgischen Dichtungen, wenn auch die Verfasser alt sind und die Uebersetzung ziemlich gelungen ist, nimmt dem Plane jeden beschränkenden Halt. Die äußerliche alphabethische Anordnung aber nach dem Namen der Verfasser macht das Buch zu einer ganz beliebigen Nebeneinanderstellung zusammenhangloser abgerissener Stücke, während nur die fortlaufende Folge an der Hand des geschichtlichen Fadens: alte biblische Stoffe, thalmudische, mittelalterliche Zeit, neuere und neuste Zeit, eine Illustration des Judenthums in seinem Entwickelungsgange und seinen wechselnden Ereignissen darbieten würde. Indem ich jedoch die weitere Ausführung dieser und ähnlicher Bedenken, gegenüber dem Erfolge des Buches, einem in unsern Tagen durchschlagenden Maßstabe für die Berechtigung, unterdrücke, darf ich dennoch die Anforderung nicht verschweigen, welche an eine Sammlung besonders zu machen ist, nämlich die Correctheit der Angaben. Diese ist jedoch sehr wenig zuverlässig. So ist S. 98 ein Gedicht nach meiner Uebersetzung aufgenommen und „Mose Esra" beigelegt, es gehört aber Abraham ben Esra an, wie es in meinen „jüdischen Dichtungen" S. 35 f. „das Judenthum und seine Geschichte" II S. 132 f. zu lesen ist. Ob die Abweichungen von mir Verbalhornung oder Druckfehler sind, weiß ich nicht; jedenfalls ist, abgesehen von Kleinigkeiten, in Strophe 4 V. 2 die Aenderung der Worte „dem span'schen Weisen" in „den span'schen Reichen" eine gar arge Versündigung am Gedichte. Wenn der Sammler sich bemüßigt sieht, über die Dichter kurze Belehrung zu geben, so muß diese nicht durch Fehler mehr verwirren als anleiten. Wenn wir aber — um bei dem ersten Bogen zu bleiben — sogleich auf S. 1 einem Chalifen „Alkahim" statt: Alhakim, den Brüdern „ben Gait" statt: aben G'av begegnen, auf S. 15 von einem „Josef ben Bakodah ben Bechai" statt: Bechai (Bachja) ben Jos. b. Bak. lesen, ihm ein Werk über

die „Lebenspflichten" statt: Herzenspflichten zugeschrieben wird und Dies so das ganze Büchlein durchgeht, so können wir die Ausführung nicht von einer tadelnswerthen Sorglosigkeit freisprechen.

Eigne Dichtungen über jüdische Stoffe bieten die zwei Partieen in M. M. Kalisch's „Leben und Kunst" (Leipzig 1868. XVI und 262 S. 8), nämlich die dritte Abtheilung: Alttestamentliche und andere hebräische Uebersetzungen und die vierte: Biblische Dichtungen (von S. 139—199). Der Verfasser, den ernstesten Studien zugewandt, deren Resultate er in umfassenden gelehrten Werken in englischer Sprache darbietet, liebt es in den alten heimischen Klängen die tiefste Innerlichkeit des Gemüthes zu offenbaren, und so ist manches formgewandte und warmempfundene Gedicht ihm gelungen.

3. Juli.

4. Zur Literatur des Rückschritts.

Rabbinische Gutachten sind die Tagbücher, die Memoiren rabbinischer Autoritäten, in denen sie ihre geistige und geistliche Thätigkeit, ihr Schaffen und Wirken, ihre Wünsche und Hoffnungen der Mit- und Nachwelt in den verschiedensten Rahmen überliefern. Was der Rationalist und Skeptiker in einsamer Klause zu denken sich erdreistet, lesen wir zuweilen hier in vorsichtigen verdeckten Worten dem Freunde unterbreitet; andrerseits was der Finsterling zu ergrübeln sucht, um die Erkenntniß der Wahrheit zu hintertreiben, wird hier in heiliger Einfalt mit den morschen Stützen veralteter Anschauungen in theoretischen oder praktischen Anfragen und Antworten niedergelegt. Von letzter Art liegt uns eine Gutachtensammlung von einem der berühmtesten Thalmudisten Deutschlands, von dem Rabbiner zu Altona, Herrn Jacob Ettlinger, vor. Was derselbe vor vier Jahrzehnten gedacht und geschrieben, steht hier in harmonischer Eintracht mit den Geistesfunken, die seine nicht alternde Vernunft in der neuesten Zeit den halachischen Kieseln herausschlug und seine noch frische Geisteskraft wird gespeist und gesättigt von dem Glaubenseifer, der ihn beseelt und von dem Glaubenshaß gegen alle freisinnigen Elemente.

Während er sonst nicht frömmelnd bei vorgelegten Fragen die erschwerende Seite herausklügelt, zeigt er sich als eifrigen Vertheidiger und starren Anhänger aller obsoleten Gebräuche, die eine bessere Erkenntniß bereits hinweggespült hat. So erlaubt er z. B.

in einer Druckerei, in welcher Juden am Sabbat beschäftigt sind, arbeiten zu lassen; erlaubt dem jüdischen Arzte Blutsverwandte zu entbinden; verbietet zwar die Sektion einer Leiche, erlaubt jedoch das Magnetisiren, da es nicht gewiß sei, ob hier Teufelsspuk oder nur geheime Naturkräfte wirken. Mit Entschiedenheit verwirft er auch die Behauptung des großen Cultivators Palästinas, der unseren Zeitgenossen die Verpflichtung auflegen will, in Jerusalem einen Altar bauen zu lassen und daselbst zum Heil der Menschheit der Lämmer Blut zu verspritzen. Dem nichtjüdischen Sklaven ertheilt er auch das humane Menschenrecht, daß sein Leichnam verunreinige. Diesen wichtigen bahnbrechenden Erleichterungen stehen dagegen fanatisch gewürzte Erschwerungen entgegen, die ihre Berechtigung zumeist nur in der Schablone haben: alles Usuelle hat Gesetzeskraft. So motivirt er mit großer Weitschweifigkeit, daß das Kadisch nicht von allen Leidtragenden unisono rezitirt werden dürfe; daß bei der Beschneidung zur Priah das von einem französischen Arzte erfundene Instrument nicht gebraucht werden dürfe, weil in einem anonymen Midrasch gesagt wird: die Nägel werden zur Priah benutzt. Das Aussaugen der Beschneidungswunde (Meziza), welches der Thalmud nur als Heilmittel anempfiehlt, von der Sanitätspolizei in vielen deutschen Staaten aber als nachtheilig verboten wurde, findet in ihm einen fanatischen Vertheidiger, weil man doch nicht wissen kann, ob nicht schon Moses solches eingeführt habe. Die Behauptung der Aerzte, daß die Unterlassung der Meziza nicht nachtheilig für die Heilung der Wunde sei, sei so wenig maßgebend, wie so manche andere ihrer dem Thalmud widersprechenden Ansichten. Behaupten sie doch auch, daß die Dauer einer Schwangerschaft keine 13 Monate sein könne, während doch der Talmud bezeugt, daß solches möglich sei. Der große Naturkundige Jonatan Eybenschütz habe schon gesagt: „Beachte nicht die Behauptung der Aerzte, daß eine unbefleckte Empfängniß אמבטי eine Unmöglichkeit sei; denn diese in ihrem verstockten Sinne und in ihrer Geistesarmuth halten alles für unmöglich, was ihr beschränkter Verstand nicht fassen und begreifen kann und wo sie wie hier dem Thalmud widersprechen, sind sie in Irrthum befangen. Können sie doch kaum die kleinste Krankheit heilen, während unsere Alten für die gefährlichsten die erprobtesten Heilmittel hatten, die ihnen in dem Buche der Heilmittel überliefert worden, das aber der König Chiskija vernichtete, weil er fürchtete, das Vertrauen auf Gott würde

dadurch verringert werden.“ Mit solchen Argumenten wird noch im 19. Jahrhundert versucht unsere Verstandeskräfte zu umnebeln, daß der thalmudische Lügengeist nicht sichtbar werde.

Wenn der Verf. nun hier mit eiserner Faust sich an ein thalmudisches Präservativ anklammert, so giebt er doch ein ähnliches Präservativ auf, von dem er ebenfalls sagen könnte, daß es vielleicht von Moses tradirt sei, um den Reformatoren keinen Boden abtreten zu müssen. Es ist nämlich nach dem Thalmud verboten eine Wittwe zu ehelichen, der schon zwei Männer gestorben sind, welches Verbot auch in Eben ha Eser 9 ohne Widerspruch codicirt ist. Der Verf. des Or sarua hat jedoch aus Zeitrücksichten die Wiederverehelichung gestattet. Maimonides, der bekanntlich im Jad alles Thalmudische ohne Critik aufnahm und auch dieses Verbot zur Geltung brachte, antwortet auf eine desfallsige Anfrage bei einer Leviratsehe: er staune darüber, daß selbst große Gelehrte keinen Unterschied machen zwischen dem, was mosaisch verboten und dem, was nur rabbinisch untersagt oder nur verpönt sei. Die beregte Frage beträfe aber kein gesetzliches Verbot sondern nur ein sanitätliches Präservativ, das in ganz Andalusien nicht berücksichtigt würde (Peer hador Nr. 146). So bekannt Dies einem Rabbiner sein mußte, so fragte dennoch der Schwiegersohn des Vrfs. denselben, auf welchem Grund die Rabbiner eine solche nach dem Thalmud nicht erlaubte Ehe einzusegnen sich erlauben. Der Verf. nahm wohl Anstand in der Beantwortung dieser Frage sich auf die freisinnige Aeußerung Maimonis zu berufen und wies nur auf den von Karo zitirten Or Sarua hin, dem er noch das weitere Motiv beifügt: daß falls die Rabbiner in einem solchen Falle die Vornahme der Trauung ablehnen, die Betreffenden sich mit der Civiltrauung begnügen, horribile dictu sich gar von einem Reformer (בריון) trauen lassen würden, welcher die Ehegesetze nicht kennt und sich dabei auch von nicht klassischen Zeugen assistiren läßt.

Höchst interessant ist eine Anfrage an den Verf. aus Jerusalem: ob ein Proselyt, der beschnitten, aber noch kein Tauchbad genommen hatte, die Sabbatruhe halten dürfe, indem er ohne das Tauchbad noch kein vollständiger Jude sei und nach dem Thalmud ein Nichtjude bei Todesstrafe verpflichtet ist, jeden Tag zu arbeiten, wie es heißt (Genes. 8, 22): Tag und Nacht sollen sie nicht ruhen. Ein Bibelkundiger würde den Fragesteller einfach auf Jes. 56, 2—7 verwiesen haben: „denn also spricht der Herr von den Ver-

schnittenen, die meine Sabbathe wahren u. s. w. Und die Söhne der Fremden, die sich dem Ewigen anschließen u. s. w., jeder der den Sabbat wahret, daß er ihn nicht entweihe u. s. w. ich werde sie bringen nach meinem heiligen Berge — denn mein Haus soll ein Bethaus genannt werden für alle Völker.“ Der Pseudo-Jesaias oder die Propheten überhaupt haben jedoch wohl wegen ihrer reformistischen Tendenzen bei dem Verf. keine ausschließliche Autorität und er sucht lieber aus thalmudischen Prämissen zu beweisen, daß ein solcher Proselyt die Sabbatruhe halten müsse; er schlägt jedoch ein sehr sinniges Mittel vor, wie derselbe beiden diametral entgegengesetzten Vorschriften genügen könnte. Arbeiten, sagt er, heiße nach der sinaitischen Tradition ohne Rücksicht auf eine anstrengende Kraftthätigkeit nur 39 Verrichtungen. Wer daher z. B. in einem abgeschlossenen Raume die schwersten Lasten den ganzen Tag hin und her trägt, hat die Sabbatruhe nicht verletzt, wohl aber derjenige, der aus einem abgeschlossenen in einen nicht abgeschlossenen Raum auch nur ein leichtes Taschentuch trägt. Den Nichtjuden gegenüber heißt eine Arbeit in des Wortes gewöhnlicher Bedeutung eine Kraftanstrengung. In vorliegendem Falle solle daher der Proselyt in einem abgeschlossenen Raume sich mit Lastentragen abmühen, so habe er als Jude kein Sabbatgesetz übertreten und als Nichtjude doch keine ihm verbotne Sabbatruhe gehalten.

Wir hätten noch manche zeitgemäße theoretische Forschungen des Vrfs. vorzuführen, wie z. B.: ob man ein Horn, das nur einige Zoll groß ist, zum Schafarblasen benutzen dürfe; ob der Genuß eines rohen Fleischstückchens von der Größe einer Olive am Versöhnungstag straffällig sei, und dgl. m., allein das Mitgetheilte dünkt uns hinreichend, um zu zeigen, wie man im 19. Jahrhundert leben und im 16. Jhd. denken und schreiben kann.

Zum Schlusse erlauben wir uns an die Besitzer dieser Gutachten die Bitte zu richten, die Nr. 85 mit russischer Schwärze zu überziehen. Dies die kleinste Sühne, welche der Geist der Humanität von dem mittelalterlichen Fanatismus im modernen Gewand verlangen darf.

R. Kirchheim.

5. Grätz' Geschichte.

Die Grätz'sche Geschichte geht ihrer Beendigung entgegen; ein zehnter neuerdings erschienener Band behandelt die Zeit „von der dauernden Ansiedelung der Marranen in Holland (1618) bis zum Beginne der Mendessohnischen Zeit (1760)", und so dürfen wir mit dem nächsten Bande den Schluß des Werkes erwarten, dem dann freilich noch der Anfang fehlt. Auch der neue Band theilt Vorzüge und Mängel seiner Vorgänger. Reiches Material, das bis jetzt zum Theile unbenützt geblieben, zuweilen gelungene Combination fördert den Einblick in die Zeit; aber nicht minder stört nicht selten das einseitige Urtheil, der höhere Geschichtsblick fehlt, der die Zeiten in ihrer innern Folge zu erkennen weiß. Dieser Band leidet besonders an ermüdender Breite, weil Text und Noten sich sehr viel wiederholen, und indem Zeiten der Zersetzung, man möchte sagen des aufgelösten Schlammes behandelt werden, fehlt eine jede geistige Erhebung in der Darstellung. Ueber Schabbathai Zebi und Jonathan Eybenschütz wird viel Neues zusammentragen, allein man kann sich durch Hn. Gr. doch nicht die Zeit erklären, die solche willig verehrte Häupter entstehen lassen konnte. Wenn man in Eybenschütz einerseits einen für seine Zeit hochbegabten und mit allen Mitteln damaliger Gelehrsamkeit ausgerüsteten Mann anerkennen muß und ihn doch andrerseits mit allen damaligen Schwärmern engverbündet sieht: so muß daran der Charakter der Zeit gemessen werden, es muß danach das Gehör, das ein Schabbathai Zebi, ein Frank gefunden, erklärt und ein Urtheil über die wilde Gährung, in die alle trüben überkommenen Elemente versetzt waren, festgestellt werden. Der Proceß ist jedoch mit der vollzogenen Achterklärung über die Kabbalah und den Sohar noch keineswegs beendigt. Der vertrocknete Thalmudismus, dem die Kabbalah eine Verklärung bringen wollte, ist noch immer als ein todtes Residuum vorhanden, und die Geschichte muß durch den Rationalismus hindurch, der ihn blos negirt, zum Kriticismus fortschreiten, der ihn erklärt und auflöst. Und hier, stehn wir noch mitten inne.

Die nicht genügende Erkenntniß der Zeit hat bei Hn. Gr. das Urtheil getrübt über Männer, die, an sich tüchtig, an der Krankheit der Zeit untergegangen sind. Was Herr Gr. über Leon Modena und Joseph Delmedigo sagt, ist durchaus schief und nicht im Stande die durch mich gewonnenen Urtheile auf den Kopf zu stellen. Wenn

er beide Männer, die keine Genies und keine felsenfesten Charaktere waren aber doch in sich und, soweit es ging, öffentlich gegen die Verkehrtheiten der Zeit einen energischen Kampf führten, unbillig herabsetzt: so erhebt er andererseits wieder Moses Chajim Luzzatto, namentlich dessen dichterische Leistungen, ohne genügende Einsicht. Was ich früher (Wissensch. Zeitschr. rc. Bd. IV, S. 250 ff) über dessen dramatisches Gedicht: Migdol Os gesagt, gilt im Grunde auch von seinem „la-Jescharim Thehillah", von welchem Hr. Gr. mit arger Uebertreibung sagt (S. 383), Luz. habe sich darin „eine eigne dichterische Sprache mit bezaubernder Jugendfrische, Schönheit und Wohllaut geschaffen". Ohne Luzzattos dichterische Begabung herabzusetzen, muß doch zugestanden werden, daß er sich Constructionen erlaubt, die ganz unhebräisch sind, und wer so am Geiste der Sprache sündigt, ist kein Meister derselben.[1])

Wir sehen auf beiden Seiten, in nüchternen Männern, wie Modena und Delmedigo, und in den gewaltsam in die Räthsel der Speculation vordringenden und sich in Schwärmerei verstrickenden, wie Luzzatto, Geschöpfe der Zeit, denen das Ringen mit deren Unklarheit nicht gelingen will. Selbst ein Spinoza war nicht ohne Anregung von ihr, zumal von der Kabbala, geblieben, wie auch Hr. Gr. richtig betont, er hat seinen Zusammenhang mit der Zeit, selbst mit den von ihm heftig bekämpften jüdischen Aristotelikern nicht aufgegeben (vgl. Wissensch. Zeitschr. Bd. V, S. 355). Aber auch die weniger klaren Geister, selbst die angesehenen Apostel Schabbathai Zebi's waren stark philosophisch influirt, und so hätte zur Charakteristik Chajon's die Stelle aus Ergas' Thochachath megullah (10a) nicht übergangen werden dürfen, Ch. habe auf die Frage, warum die Welt zu einem bestimmten Zeitpunkte geschaffen worden sei und nicht früher? geantwortet, die Voraussetzung der Frage sei falsch „die Schöpfung sei eben mit dem Schöpfer zugleich entstanden" יען מצד שנתהווה הבורא היתה הבריאה.

So ist eine Vertiefung der Geschichtsauffassung überall noch

---

[1]) Auch in la-J. Th. begegnen wir Satzverbindungen, wie מי ... ומי, „Einige ... Andere", אובה אשר אוכל, ich wollt', ich könnte, כמו הפצתי, wie ich will, dem Demonstrativum ohne Artikel und dem Nomen vorangesetzt, אין טוב אשר, es ist Nichts besser als daß, הֵנָּה, was „hierher" bedeutet, für „hier", was פֹּה, אָנָה (wohin) für wo, was אַיֵּה heißen müßte, סוף יבוד אמצאנו, ich werde ihn noch finden und Aehnliches. Das ist weder hebräisch noch schön.

nöthig; wir kennen die Geschichte erst, wenn wir sie erkennen. Dazu werden neue Materialien, die allmälig erschlossen werden, das Ihrige auch beitragen. So hat neuerdings Güdemann in Frankel's Monatschrift S. 117 f. sabbathianische Lieder veröffentlicht. So taucht eine Gebetbuch-Ausgabe in dem Müller'schen Cataloge N. 2658 auf, die interessant genug ist, daß wir das dort Verzeichnete hier wiedergeben; sie trägt den Titel תקון קריאה לכל לילה ויום, ist von Nathan Benjamin Gazati geordnet (Amst. 1666. 12° bei Tartas), beigebunden sind, dems. Jahre u. dems. Drucke angehörig: סליחות לאשמורות הבקר ותחנות ימי התעניות ויום כפור קטן nach d. Ritus d. Gesellsch. Talmud Tora zu Amst., und: Ensena a pecadores. Diese Schriften fehlen bei Steinschneider. „Sowohl das תקון als die סליחות haben ein Titelkupfer mit 2 Abbildungen, a. Schabbatai Z'bi auf einem Thron sitzend und b. derselbe an einem Tische, umgeben von 12 Jüngern"! So dürften ferner zwei Schriften Hottinger's, des gelehrten christlichen Zeitgenossen, auf welche neuerdings (in Hilgenfeld's Zeitschrift S. 263) Fritzsche aufmerksam macht, Beachtung verdienen. Die eine ist 1666 in Qu. gedruckt, zwar „anonym, aber ohne Zweifel von Hottinger verfaßt", wie sie auch in einem Bande der Züricher Kantonal-Bibliothek, der nur Hottingeriana enthält, sich findet. Sie hat den Titel: „Send-Brieff" und enthält in I: „daß alles, was von dem newen Propheten Nathan Levi, und dem auffgeworfenen König der Juden die Zeithero spargiert worden, vngegründet seye". Die zweite sind Nachrichten, welche der in der Züricher Stadtbibliothek befindliche Thesaurus Hottingerianus XXX (29) S. 287—361 enthält. Vielleicht erfahren wir auch noch, wer der bis jetzt ganz unbekannte sabbat. Apostel יום ריב המקולקל (Grätz S. LX) gewesen, was sicher nichts Anderes als eine schmähende Umwandlung von יום טוב ברוך Jomtob Baruch ist. Freilich die Hauptsache bleibt nicht die Masse des einzelnen Stoffes, sondern dessen Durchdringung und das feine Gehör für die Weckstimmen der Zeit, die im wildesten Durcheinander nicht überhört werden dürfen.

28. April

Umschau.

1. Ein Catalog.

Der in Bd. V, S. 175 f. in Aussicht gestellte Catalog ist nun erschienen unter dem Titel: „בית הספר. Catalog der reichhaltigen Sammlungen hebräischer und jüdischer Bücher, Handschriften, Kupferstiche, Portraits rc., nachgelassen von Rabbiner Jakob Emden, vom Oberrabbiner M. J. Lewenstein in Paramaribo und Anderen (über 5000 Nummern), welche am 2. November 1868 und folgenden Tagen des Morgens um 10 Uhr und des Abends um 6 Uhr von Frederik Muller in Amsterdam öffentlich versteigert werden. Erster Theil: Druckwerke: Hebraica. [Der zweite Theil, enthaltend: Druckwerke (Judaica), die Handschriften, Kupferstiche, Portraits rc. nebst einem Anhange von hebräischen Druckwerken, welche im ersten Theil nicht vorkommen (etwa 300 Nummern), erscheint im Juni.]" Diese ausführlichen Angaben überheben uns einer jeden weiteren Mittheilung. Dieser erste Theil mit 2675 Nummern verzeichnet eine sehr umfangreiche Bibliothek, worunter nicht wenig schätzbare Werke und sehr seltene Ausgaben. Nach einigen Verweisungen scheint es, daß auch bereits ein „ausführlicher Catalog", der etwa nach dem a. a. O. besprochenen Probebogen eine genauere Beschreibung der Werke giebt; derselbe ist mir jedoch nicht bekannt geworden (vgl. jedoch unten). Ich wiederhole übrigens hier den ernstlichen Protest, welchen ich bereits bei der Besprechung des Catalogs des British Museum erhoben (diese Zeitschr. Bd. V, S. 183), gegen die unbegründete Angabe des Verfassers des Jalkut mit Schim'on „Karo" (wie hier N. 699, S. 56 wohl noch als Druckfehler für Kara steht). Ein solches Phantasma hat nicht das Recht als beglaubigte Thatsache aufzutreten. —

Nachträglich erhalte ich „Anhang zum Catalog der hebräischen und jüdischen Bücher und Handschriften, nachgelassen vom Oberrabbiner L. B. Schaap", welche gleichfalls von Muller am 8. Mai versteigert werden. Der Anhang beginnt mit N. 873 — woraus der Umfang des mir nicht bekannt gewordenen Catalogs erhellt — und umfaßt Hebraica bis 1058, dann Judaica bis 1106, eine gleichfalls schätzbare Sammlung. Auf dem Umschlage wird als erschienen verzeichnet: „Ausführlicher bibliographischer Catalog der reichhaltigen Sammlungen hebräischer und jüdischer Handschriften,

nachgelassen vom Rabbiner Jakob Enden, vom Oberrabbiner M. J. Lewenstein in Paramaribo und Anderen. Erste Lieferung. Fl. 2." (vgl. oben).

30. April.

2. Eine Recension Ewald's.

Seine Anzeige des Derenburg'schen Buches (essai u. s. w. vgl. diese Ztschr. Bd. V S. 261 ff.) von H. E.[wald] in den Gött. g. A. kann, weil sie gar zu charakteristisch, nicht mit Stillschweigen übergangen werden. Es wird daselbst — natürlich nach Der. S. 266 f. — die Kindersage aus Gittin 56 b erzählt, welche zur Veranlassung des Römerkampfes und der Auflösung des jüdischen Staates eine hartnäckige Privatfeindschaft macht, durch welche verleitet ein Gastgeber, welcher einen befreundeten Kamza einladen wollte, den durch Schuld das Boten erschienenen und von ihm gehaßten Bar-Kamza unter keiner Bedingung bei dem Mahle duldete. Dieser, auch über die mitanwesenden Gelehrten, welche seine Kränkung stillschweigend mitansahen, entrüstet, rächte sich durch eine Denunciation beim römischen Hofe, daß die Juden in Empörung gegen diesen seien und ein von seiner Seite dargebotenes Opfer abweisen würden. Bar-Kamza wurde selbst zum Ueberbringer eines Opferthieres gemacht, und er brachte demselben unterwegs eine kleine Verletzung bei, welche es nach dem jüdischen Gesetze zur Darbringung auf den Altar untauglich machte. Während man dennoch um des Friedens willen das Opfer annehmen wollte, drang Sacharia ben Abkulos mit der entgegenstehenden Ansicht, welche starr an der gesetzlichen Vorschrift festgehalten wissen wollte, durch, und als man, Verrath fürchtend, den Boten, welcher dem Thiere die Verletzung beigebracht, bei Seite schaffen wollte, verhinderte auch Dies Sacharia, und das Unheil brach herein. Diese Geschichte wird im Namen Jochanan's erzählt, des Schülers Rabbi's, welcher den ersten Grund zur jerusalemischen Gemara gelegt und in der Mitte des dritten nachchristlichen Jahrhunderts gelebt hat. Die Geschichte wird von ihm zur Empfehlung besonnener Erwägung und zur Warnung vor eigensinniger Schroffheit benutzt. Ferner wird von der Gemara gleichfalls unter seinem Namen die belehrende Bemerkung angeknüpft, daß die peinliche Starrheit des Sacharia die Veranlassung zum Tempelbrande gewesen sei. Letztere Bemerkung, die sich an wirklich historische Personen und Thatsachen knüpft und uns die Kluft

zwischen den gemäßigten Pharisäern und den peinlich-schroffen Zeloten offenbart, wird im Namen des Thannaiten Joße bereits aus dem Ende des zweiten Jahrhunderts mitgetheilt und war wohl schon früher im Munde des Volkes geläufig [1]. Die Geschichte von Kamza und Bar-Kamza aber, gleichfalls allerdings das Israel widerfahrene Mißgeschick von sittlichen Gesichtspunkten aus beleuchtend, ist ein Zeichen, wie der Gesichtskreis sich in der Beurtheilung der großen Weltereignisse den Rabbinen, „kaum zwei Jahrhunderte nach der Zerstörung des Tempels", wie Derenburg richtig a. a. O. ausdrücklich bemerkt, verengt hat und man im Stande war, dieses im Gange der Weltgeschichte tiefwurzelnde tragische Ereigniß auf eine Privatgehässigkeit zurückzuführen. Ob an dieser Geschichte mit Kamza und Kamzasohn etwas Wahres ist oder ob sie vielmehr eine freie Bildung der Volkssage ist, sich anlehnend an den Namen des Kompsos, Sohnes des Kompsos, der nach Josephus ein vornehmer Anhänger der Römer in Tiberias gewesen, bleibt hierbei Nebensache.

Hr. Ewald, zu dem wir nunmehr zurückkehren müssen, macht jedoch aus Jochanan — Jochanan ben Sakkai! In seinem, des Zeitgenossen der Tempelzerstörung, Munde müßte das Geschichtchen eine bei Weitem erhöhte Bedeutung erhalten; deßhalb macht er, nachdem er über Jochanan b. Sakkai unnütze Worte macht und eine Parallele zwischen ihm und Johannes aufstellt, daraus eine von Jochanan erfundene Parabel, welche die Parteien zur Besonnenheit führen sollte. Kamza und Bar-Kamza sind keine wirklichen Personen, sondern sie bedeuten — Kamez und Kleinkamez, Zere, so wie wir sagen: A und B! Freilich kannte weder Jochanan ben Sakkai noch der spätere Jochanan noch endlich die Gemara und die ganze Midrasch-

---

[1] Schon Der. macht darauf aufmerksam, daß Sacharia b. Abkulos identisch ist mit dem bei Josephus vorkommenden Zeloten S. b. Amphikalos, von ihm auch in einem andern Falle bei einer peinlichen Gesetzesübung die Rede ist in Thoßeftha Schabbath c. 17 (aufgenommen b. Schabbath 143 a); auch dort wird und zwar an ganz ungeeigneter Stelle, da daselbst gar kein Zusammenhang zwischen seiner Peinlichkeit und der Tempelzerstörung erfindlich ist, was aber umsomehr beweist, daß bei seinem Namen an diese Warnung zu denken schon geläufig war — diese Bemerkung angeknüpft, aber, wie auch in Midrasch zu Klgl. 4, 2, wo die Geschichte von Kamza und Bar-Kamza wieder erscheint, im Namen Joße's und in der kürzeren Form: ענותנותו של ר' זכריה בן אבקילס שרפה את ההיכל. — Auch die Abweisung der kaiserlichen Opfergaben ist eine geschichtliche Thatsache, welche von Josephus auf den Genossen Sacharias, Elasar b. Chanania, zurückgeführt wird.

Literatur den Namen eines Vocals, und sind diese Namen sicher erst frühestens mit dem siebenten christlichen Jahrhunderte bei den Juden eingedrungen. Da jedoch Ewald das Gegentheil behauptet, muß er es natürlich besser wissen.

Es genügt an diesem Beispiele.

12. Juli.

3. Ein Manuscript des jerusalemischen Thalmud und andere Erfurter Handschriften.

1. Vom jerusalemischen Thalmud ist bis jetzt blos ein einziges, in Leyden aufbewahrtes handschriftliches Exemplar bekannt, dasselbe, nach welchem die Bomberg'sche Ausgabe — zugleich die Mutter aller späteren — veranstaltet worden. Nicht minder bekannt ist der verwahrloste Zustand unserer Ausgaben; derselbe ist durch den des Codex veranlaßt, indem der Schreiber selbst sagt, er habe die Abschrift nach einem sehr fehlerhaften Originale angefertigt, es sei ihm nicht gelungen, die Unrichtigkeiten genügend zu erkennen, kaum deren Hälfte zu berichtigen, so daß er die Nachsicht des Lesers in Anspruch zu nehmen sich gedrungen fühlt (Steinschneider im Leydener Cataloge S. 342). Bei der, in neuerer Zeit noch mehr erkannten hohen geschichtlichen Bedeutung der jerusalemischen Gemara verdient die Nachricht von dem Vorhandensein noch eines weiteren Codex mit ganz besonderm Interesse aufgenommen zu werden. Ein solcher soll sich nämlich in der Erfurter Ministerial-Bibliothek finden. Diese Nachricht lesen wir in Dr. Adolf Jaraczewsky's „Geschichte der Juden in Erfurt" (Erfurt 1868. VIII und 120 S. 8), S. 117 (vol. XII). Leider aber ist die Mittheilung über diese seltene und hochwichtige Handschrift so ungenügend, daß daraus nur die dringende Aufforderung an kundige Gelehrte folgt, sich mit diesem Funde eingehend bekannt und darüber Mitheilungen zu machen. Soviel scheint aus den Worten des Hrn. J. hervorzugehn, daß auch dieser Codex nur die vier ersten Ordnungen enthält, jedoch nicht die Ordnung V (Kodoschim), welche von den Rabbinen des Mittelalters noch benützt worden. Die einzigen Worte des Beschreibers: „Ist bis Theil V (Kodaschim) Buch (Perek) 1 fortgesetzt" wollen wohl nichts Anderes aussagen und bedeuten wohl kaum, daß der erste Abschnitt etwa von Sebachim sich noch darin finde. Wir müssen die Aufforderung an Sachkenner, den Codex gründlich zu untersuchen, recht angelegentlich wiederholen. –

2. Ueber andere interessante Handschriften dieser Bibliothek ist mehr bekannt. So ist erst vor Kurzem in dieser Zeitschrift (oben S. 57 ff) über eine kleine Maßorah (bei Jaracz. N. 11 S. 116 f) berichtet worden; daß der dort erwähnte Gerschom nicht der berühmte Lothringer Gerschom ben Jehudah, „die Leuchte des Exils" ist, braucht für den Kundigen nicht auseinandergesetzt zu werden. — Sicherm Vernehmen nach, hat Hr. Dr. Frensdorff in Hannover sich eine Abschrift von dieser Maßorah-Redaction gemacht. — Eine andere Handschrift, eine Sammlung mehrerer Werke enthaltend (bei J. N. 15, S. 117), hat sich als die Quelle verschiedener neuerer Productionen nach einem angeblichen Heinemann'schen Codex herausgestellt (vgl. Kirchheim in dieser Ztschr. oben S. 47 f). — Untersuchung verdient noch ein Bibelcodex (bei Jar. N. 1. 2 S. 115), welcher zu allen Büchern der Bibel auch das Thargum enthält. Aus ihm hatte Beck das Thargum zur Chronik zum ersten Male veröffentlicht und Einiges über ihn in seinem Widmungsschreiben mitgetheilt; allein auch das Thargum zu den übrigen Hagiographen ist von Wichtigkeit, da dasselbe noch sehr sorgsame handschriftliche Vergleichungen erfordert.

Mögen die uns so nahe liegenden Schätze nicht unbenützt bleiben!

14. Juli.

4. Die Rathlosigkeit über Lessing.

So hatten wir vor etwa sechs Jahren eine kurze Betrachtung überschrieben (diese Ztschr. Bd. II, S. 73. ff), in welcher die seltsamen Versuche, den todten Lessing nachträglich zu bekehren, charakterisirt wurden. Daß dieser Kitzel noch immer nicht nachgelassen, belehrt uns die Anzeige eines Büchleins: „Kurd und Blanda. Ein Nachspiel zu Nathan dem Weisen (Heidelberg 1867. 21 S.)", welche die neue evang. KZ. dieses Jahres N. 9 bringt. Dieselbe beginnt mit den Worten: „Der Wunsch, das große Toleranzdrama Lessing's anders schließen zu sehen, als es eben schließt, ist sehr natürlich bei allen, welche des Verfassers Absicht nicht theilen oder nicht verstehen (?). Wer kann es gerne mit ansehen, daß edle Naturen im schalsten Deismus stecken bleiben, wenn ein Autor es so leicht und bequem in der Hand hat, sie gläubig werden zu lassen!" — Ja, wie einfältig war doch Lessing, daß er Recha-Blanda und Kurd, die, wenn auch mohammedanisches Blut in ihren Adern rollt, doch getauft und letzterer noch dazu ein Kreuzritter ist, nicht wirklich

eifervolle Christen werden läßt! Und wie „bequem hatte er es in seiner Hand", auch noch den alten Nathan voll Rührung dem Kreuze zuzuführen, so daß er in überfließender demüthiger Dankbarkeit sein Geschick preist, das noch den Greis dieser Gnade würdigte! Und Saladin? Konnte er nicht sagen: wenn ich nicht Saladin wäre, ich möchte ein Mönch sein? Einfältiger Lessing, stehe auf und gehe bei Hn. Prof. Meßner wenigstens in die Schule, wenn Du nicht lieber gleich zu den Füßen Hengstenberg's sitzen willst!

30. Juli.

Aus Briefen.

Von Hrn. Rabb. Dr. Grünebaum, Landau, 17. Febr.

In meiner Sittenlehre 2c. S. 140 schrieb ich: „Die Lehre von der Erbsünde und der Gnade auch in moralischen Dingen (praedest.) dieser weitere entschiedene Gegensatz gegen d. alte Lehre, hat Paulus zwar nirgends so weit ausgedehnt, wie die spätere Kirche und namentlich Augustin sie lehrt . . . .

In einer giftigen Besprechung meines Buches nun in einem pfälzischen ultramontan-fanatischen kath. Sonntagsblatte, das fortwährend den Glaubenshaß schürt, wird der Charakter meines Buches als „eine Verherrlichung des Judenthums und die frechste Beschimpfung Jesu Christi des göttlichen Stifters des Christenthums" kurz bezeichnet, und unter andern Vorwürfen, wie z. B. daß der Vf. „Jesus Christus nicht als Gottes Sohn, auch nicht als Messias, nicht als Erlöser der Menschheit" anerkenne, was sich am Ende von einem Juden nicht anders erwarten lasse; daß Jesus nach ihm „ein echter Sohn seines Volkes im ganzen vollen Sinne des Wortes", sogar „ein echter Jünger des Pharisaismus, ein Hillel'scher Pharisäer gewesen sei, neben diesen und andern Todsünden, die dem Vf. vorgeworfen werden (von irgend welcher Widerlegung ist dabei gar keine Rede), treten als Ausdruck des vollen Zornes des Kritikers (!) folgende Worte als schwere Geschütze auf: „Der Herr Bezirksrabbiner hat auch schon etwas gehört oder gelesen von der praedestinatio (Vorherbestimmung) und „meint, es wäre das die Gnade auch in moralischen Dingen"; ferner wirft er der späteren

Kirche und namentlich dem heiligen Augustinus vor, daß sie alle Willenskraft aufgehoben" u. s. w. Nun habe ich zwar keine Gelegenheit gehabt, den „heiligen Augustinus" selbst zu studiren. Allein in jeder christl. Dogmatik wird dieser Satz, so viel ich weiß, zweifellos hingestellt. Die römische Kirche hat zwar Augustinus Lehre vom völlig geknechteten Willen durch den Semipelagianismus zu mildern gesucht und nur eine durch die Erbsünde geschwächte, nicht völlig aufgehobene Willensfreiheit angenommen. Allein es ist bekannt, daß noch der Calvinismus die Aug. Lehre in ihrer äußersten Consequenz festhält, und wenn auch die lutherische Kirche nur eine bedingte praed. gelten läßt, so hat sie doch Luther selbst noch in seiner Schrift de servo arbitrio festgehalten. Johannes Gerhard (der Lutheraner) spricht sich in s. locis, wenn auch etwas gewunden, doch folgendermaßen aus (loc. XI. cap. 2, 21.): „Si ergo quaeratur de illa libertate rectitudinis seu de δυνάμει illa, ad alterutrum, bonum puto vel malum eligendum vel repudiandum aequaliter se habente, dicimus eam periisse. Homo enim male utens libero arbitrio et se perdidit et ipsum. Cum enim libero arbitrio peccaretur victore peccato amissum est et liberum arbitrium, a quo enis quis directus est, huic servus addictus est", verba sunt August. in Enchir. c. 30. Atque hoc respectu idem vocat „arbitrium hominis non amplius liberum, sed servum" lib. 2. cont. Julian. etc. Ferner 23. Postquam enim per peccatum imago dei amissa est, simul etiam δύναμις illa bonum eligendi amissum est.

Jedenfalls ist es klar, daß die „Herren" des christl. Pilger über die praedestinatio weder etwas gehört noch gelesen haben, und daß nur die kühne Frechheit, mit welcher man über alles von jüdischer Seite Kommende den Stab zu brechen sich gewöhnt hat, dieses hochmüthige Absprechen dictiren konnte.

Indessen dürfte der Verfasser des Buches im Hinblick auf die wahre Wuth, mit welcher man von ultramontan katholischer Seite über das Buch herfällt, zu einigem Stolze sich berechtigt fühlen. In manchen Kirchen hat man förmlich von dieser Seite gegen das Buch gepredigt, wie einst gegen Renan und die „Gläubigen" davor gewarnt. So noch vor ganz kurzer Zeit in der katholischen Kirche zu . . . in der Nähe von Landau, wie dies durch die unverdächtigsten Zeugen erhärtet ist.

Von Hrn. Prof. Stern, Göttingen, 13. März.

. . . Die Erklärungen, die man bis jetzt von ירח האיתנים gegeben hat, bedürfen kaum einer Widerlegung. Da jetzt der Name בול auf der Inschrift des Sarkophags von Eschmunezer nachgewiesen ist, so kann es keinen Zweifel leiden, daß diese Monatsnamen, welche nur bei dem von phönicischen Werkleuten geleiteten Tempelbau vorkommen, bei den Phöniciern im Gebrauch waren. Nun wissen wir durch die Griechen, daß die Hauptgötter der Phönicier καβειροι, כַּבִּירִים, genannt wurden; insofern כביר mit איתן Synonyme sind, will es mir daher scheinen, daß ירח האיתנים „Monat der Kabiren" ist. Daß in diesem Monate große Feste — und nicht etwa blos bei den Israeliten — gefeiert wurden, zeigt der Umstand, daß er im Kalender von Heliopolis (Balbek) αγ genannt wird, dem חָג entsprechend (s. üb. d. Monatsnamen S. 21 u. 177). Ich glaube, daß auch im Buche der Könige das בחג nicht „am Feste", sondern im Monate חג bedeutet, sonst müßte dieses Wort nach und nicht vor הוא החדש השביעי stehen. Ob nicht auch in dem איתן האזרחי ein Kabire steckt?

Von Hrn. S. M., Bukarest 8. März.

. . . In der Bibel wird mehrmals betont, daß die Priester besitz- und vermögenlos waren, sie erhielten keinen Antheil am Lande, sondern nur Zehnten, Opfergaben und Armenbeiträge; so sagt Moses Deuter. 18, 1: „Nicht werde den Priestern den Leviten, dem ganzen Stamme Levi Antheil und Besitz mit Israel, die Feueropfer des Ewigen sollen sie genießen". Und doch stellt sich bei genauer Betrachtung heraus, daß die Leviten besser gestellt waren als das übrige Israel. Denn abgerechnet die Opfergaben, מתנות כהונה, die doch beträchtlich waren, betrugen die Hebe und Zehnten, תרומה ומעשרות, erstere nach dem mittleren Stand gerechnet, wonach der fünfzigste Theil entrichtet wurde, zwei Procent, letztere zehn, zusammen 12% des Ertrags von einem jeden Stamme, und rechnet man, daß zwölf Stämme dem einen Levi steuerten, so stand dieser einem jeden der andern mit 144% des Einkommens gegenüber. Erwägt man ferner, daß die Gesammtzahl der Leviten selbst vom Alter eines Monats an gerechnet zu der der Israeliten überhaupt, deren Zählung erst vom zwanzigsten Jahre an beginnt, sich wie 1 zu 27 verhält, so ist es noch unerklärlicher, wie Moses den

Stamm Levi als vermögenlos darzustellen vermochte, während derselbe viermal so große Revenüen hatte als jeder der andern Stämme!

[Ich habe diese Anfrage eines schlichten aber denkenden Bibellesers und Thalmudkenners mit Willen aufgenommen, um darzuthun, wie der gesunde natürliche Sinn, die nüchterne, ich möchte sagen die geschäftliche Betrachtungsweise zur kritischen Auffassung hindrängt. Diese brauche ich wohl nicht weitläufig auseinanderzusetzen und will nur kurz darauf hinweisen, wie das Verhältniß nach ihr sich stellt. Das Deuteronomium ist es allerdings, welches die Leviten immer mit den Armen, den Fremdlingen, den Wittwen und Waisen zusammenstellt, sie mit Armengaben zu bedenken, bei Festmahlen heranzuziehen empfiehlt; allein das Deuteronomium kennt auch gar keine feste Abgabe, welche an Leviten zu entrichten wäre. Es weiß Nichts von einem Zehnten, der diesen gegeben werden soll, sondern nur von einem solchen, den die Eigenthümer selbst „an dem Orte, den Gott wählt", verzehren; es weiß Nichts von zahlreichen Opfern, am Allerwenigsten von Fettstücken, die davon für den Altar ausgeschieden werden. Was den Priestern in Deut. 18, 3. 4. zugesprochen wird, wovon wieder die andern Bücher durchaus Nichts wissen, nämlich Bug — nur noch bei dem Opfer des Nasiräers Num. 6, 19 —, Kinnladen und Magen vom Opfer, ist offenbar späterer Zusatz. Nirgends wird sonst im Deuter. von den Priestern schlechtweg, כהנים, sondern von den Priesterleviten, הכהנים הלוים, gesprochen, eine strenge Scheidung zwischen den Priestern und andern Gliedern aus dem Stamme Levi kennt das Deuter. nicht, wie auch V. 6 ff. beweist. Der Anstoß jedoch, den man in der ersten Zeit des zweiten Tempels, in der Zeit der Priesterherrschaft an dieser Gleichstellung nahm, gab, zumal da sie auch mit den andern Büchern des Pentateuchs nicht im Einklang stand, zu diesem wie noch etwa zu manch anderm Zusatze (etwa 21, 5) Veranlassung. In der Wirklichkeit fand die Ausführung der Zehntenabgabe an die Leviten große Schwierigkeiten und mußte erleichtert werden, dennoch aber waren die Priester als reich bekannt, als vom Gute des Volkes sich mästend verhaßt. G.]

Von Hrn. Dr. Kohler, Fürth, 15. März.

Bei dieser Gelegenheit will ich Ihnen mittheilen, welchen Eindruck das Fürst'sche Werk auf mich machte, als ich es vor einigen Wochen durchblätterte. Schon bei der Ankündigung des Werkes mit dem stolzen Titel: „Geschichte der hebräischen Litteratur" kam mir das Bedenken: Ist es wirklich schon Zeit eine Geschichte der hebr. Litteratur zu schreiben, nachdem die ganze biblische Wissenschaft noch kaum aus den Windeln gehoben und bisher in dem sehr bescheidenen Gewand einer „kritisch-historischen Einleitung" einhergeschlichen ist. Wer heutzutage eine Litteraturgeschichte schreibt, muß doch die mustergiltigen ähnlichen Werke auf dem klassischen Litteraturgebiet zum Vorbild nehmen und darf sich die Mühe nicht verdrießen lassen in tiefe, schwerzugängliche Schachten hinabzusteigen, um drunten in der Tiefe die feinen Aederchen und Kanäle aufzuspüren, die unter mannigfachen Schichten geborgen zum sprudelnden Quell münden, der dann erst sichtbar wachsend zuletzt als mächtiger Strom daherbraust. Wird uns nun Herr Prof. Fürst an diese Uranfänge, an diese Quellen hinführen, diese dunklen Gebiete im Hintergrund uns erblicken oder ahnen lassen? Mit diesen Gedanken nahm ich das Buch zur Hand, aber schon in der Einleitung schien mir der Verf. nichts Neues zu versprechen, da er mehr einen Kreis von „gebildeten" Lesern voraussetzt, die sich orientiren wollen, deren Gesichtskreis also nicht über das vor ihnen Liegende hinausgeht, denen man nicht sagen darf, daß hinter den hochragenden Bergen an des Horizontes Ende auch noch Berge und Thäler und Menschen darin sind, kurz denen man nichts Neues und zu Neuem Anregendes, sondern nur „Sicheres" und Wiederholtgesagtes in vereinfachter Form und von verflachtem Inhalte sagen darf. Nun an solchen Schriftstellern mangelt es uns unter den jüdischen Gelehrten gerade nicht. Recht stutzig ward ich aber doch, als ich das Inhaltsverzeichniß las und das Buch selbst durchblätterte, Alles nach Ewald'schem Muster und Ewald'scher Schablone zugeschnitten zu sehen, so daß ich hätte glauben können, den I. Band der Gesch. d. V. Isr. vor mir zu haben. Und wie die Form so der ganze Inhalt des Buches, welches das Fünfbuch und Josua behandelt. Dieselben Quellen werden angenommen: ein Buch des Redlichen — ספר הישר, eine Sammlung nationaler Gedichte und „ein Buch der Kriege Jahwes" neben chronologischen

Tabellen und einer Biographie des Moses. Als neu weiß uns der Verf. höchstens zu erzählen, daß es auch ein סֵפֶר מְשַׁל הַקַּדְמֹנִי gegeben hätte, weil I. Sam. 24, 14 מְשַׁל הַקַּדְמֹנִי — ein altes Sprichwort angeführt wird. Die inneren Bestandtheile des Pentateuchs bescheidet er sich, auf eine Grundschrift, das Ewald'sche Buch der Ursprünge und einen Ergänzer zu reduziren. Ist das aber gegen Knobel, der viel mehr Erzähler annimmt, ein verbessernder Fortschritt? Oder hat die Litteraturgesch. dabei gewonnen, wenn auf der Bertheauschen Hypothese einer ursprünglich dekadischen Anlage der Gesetzgebung weiter fortgebaut und willkürlich die Gesetze der älteren und jene der jüngeren Geschichtsquelle zugeschrieben werden, (wobei auch nur Ewald Vorgänger ist), wenn nicht z. B. solche Doppeltexte, wie die wörtlich gleich ausmündenden Gesetzessammlungen Cap. 23, 12—19 u. Cap. 34, 17—26 auf eine gemeinschaftlich ältere Quelle zurückgeführt werden, oder wenn eine solche Reisetabelle wie Num. 33, 1—49 schlicht und einfach in dieser Fassung als von Moses selbst herrührend angenommen wird, wie schon Ewald thut, ohne daß gar beachtet wird, daß alle eingeflochtenen, geschichtlichen Aufzeichnungen im Anfang abgebrochen und anderswo fortgesetzt sind. So kann doch wahrlich V. 14 nicht geschlossen haben, wenn nicht der Bericht Exod. Cap. 17 sich daran reihte, oder V. 40, wenn nicht Num. Cap. 21 den Sinn vollendete. Ist man aber erst zu dieser Einsicht gekommen, daß manche abgebrochene Stücke anderswo wieder aufgenommen werden — manchmal freilich auch nicht z. B. Exod. 6, 14—27 — und auf einen ursprünglichen Zusammenhang schließen lassen, so wird man die Versuche aufgeben, eine durchgängige Scheidung zwischen der elohistischen Grundschrift und dem jahwistischen Erzähler vorzunehmen. Dagegen hätte ich ganz andere Behauptungen aufzustellen, die jedoch im Briefe blos flüchtig hingeworfene Gedanken bleiben und einer besonderen Darlegung bedürfen.

[Was von dem „Buche der Kriege Gottes", das man in Num. 21, 14 erwähnt zu finden glaubt, zu halten ist, habe ich bereits in der Zeitschrift der DMG. Bd. XIV. S. 316 f. und Bd. XVI. S. 287 f. nachgewiesen. Fast alle alten Uebersetzer lesen nicht: בְּסֵפֶר מִלְחֲמֹת, wonach das erstere Wort von dem andern Worte durch den st. constr. abhängig wäre, vielmehr lesen sie בַּסֵּפֶר, wo sie trennen und die Worte מִלְחֲמֹת ה' gehören dann zum Inhalte dessen, was im Buche verzeichnet ist. Also: Deßhalb

wird gesagt in dem Buche: Der Kampf Gottes bei Sahab in Suf (so nach den 70 zu lesen, vgl. Deut. 1, 1). Es wird demnach gar kein „Kriegsbuch“ erwähnt; das „Buch“ aber steht hier wie Exod. 17, 14. G.]

Von Hrn. Prof. Dr. Chwolson, Petersburg, 15. März.

Ihre Zeitschrift wird also trotz des, für die deutschen Gelehrten schmählichen Beispiels (V. S. 128, Anmerk. 1) fortgesetzt werden. In keinem Lande in Europa (außer Rumänien) herrscht noch so viel Judenhaß wie in Deutschland und kein Volk hat noch so viele Vorurtheile gegen Juden wie das deutsche; und so verfährt man in Deutschland gegen die deutschen Juden, die doch in vieler Beziehung unendlich höher stehen als die in den andern Ländern! Nirgends war die Lage der Juden eine so traurige und drückende als in den deutschen Ostseeprovinzen und wehe dem Juden, der bei uns eine Anstellung bei einer Behörde sucht, an deren Spitze ein Deutscher steht. Der frühere Chef des hiesigen Medicinaldepartements, ein Deutscher, hat gesagt: so lange er lebe, werde er keinem Juden eine Kronsstelle geben, er hat Wort gehalten; aber glücklicher Weise nur kurze Zeit, denn sein Nachfolger, ein honetter Russe, denkt und handelt anders. Viele jüdische Aerzte dienen in Kronshospitälern und als Militärärzte. Mir sind zwei Juden bekannt, die als Untersuchungsrichter angestellt sind, jetzt ein sehr ehrenvoller Vertrauensposten; Einen von diesen beiden kenne ich persönlich, ein noch ganz junger Mann. Im Justizministerium dient auch ein mir bekannter jüd. junger Mann, der Mitredacteur des Journals dieses Ministeriums ist und jetzt zum Mitglied der Commission zur Revision des großen Gesetzbuches (d. russ. Landrecht) ernannt wurde. Unlängst wurde ein Jude als Privatdocent (ein solcher hungert hier nicht, sondern bekommt als Belohnung gegen 200 R. jährlich für jede wöchentliche Lection, für 3—4 wöchentliche Lectionen 600—800 R. jährlich) an der hiesigen Universität angestellt. Der Umstand, daß er ein Jude ist, wurde dabei gar nicht zur Sprache gebracht. Harkawi ist empfohlen worden zur ferneren Ausbildung auf Kosten der Regierung nach dem Auslande geschickt zu werden, um dann die Professur für die Geschichte der semitischen Völker einzunehmen. Die gehässige Stimmung, die sich in der letzten Zeit in manchen Journalen und in Regierungsmaßregeln in den südwestlichen, ehemals

polnischen Provinzen, gegen die Juden geäußert hat und woran — ich muß es leider sagen — sogenannte gebildete Juden nicht ohne Schuld sind, ist eine Folge der, jetzt Mode gewordenen, aber sicher nur vorübergehenden ultranationalen Richtung, die ihrerseits eine natürliche Reaction gegen frühere Geringschätzung alles Heimischen und Nationalen ist. Welche anständige Dame wollte oder konnte früher ordentlich russisch sprechen. Grammatikalisch richtig russisch schreiben zu können war für eine Dame fast eine Schande. Die jetzige Reaction gegen diese läppische Richtung ist vollkommen gerechtfertigt, nur verfiel sie in ein entgegengesetztes System, wie dies bei jeder Reaction der Fall ist.

Hier findet man Expll. Ihrer Zeitschr. auf allen größern Bibliotheken und sogar ein mir bekannter Redakteur einer hist. Zeitschr. hielt die Ihrige .... Darf denn ein Hirschjaner[1]) auch selbst da nicht mit Ihnen übereinstimmen, wo Sie die verleumdeten Pharisäer vertheidigen? Schöne Leute diese pfäffischen und jesuitischen Neuorthodoxen.

In der Ztschr. V. 2. 3 ist die Bemerkung über die Bedeutung שֶׁלַח vortrefflich und ist schon am Rande meiner Bibel überall angemerkt. Nur Nehem. 4, 17 scheint mir der hebr. Text corrumpirt zu sein. Für איש שלחו המים, die in 70 fehlen, hat der Syrer: ירחא דיומתא אנש דמטא לה, was nicht ganz klar ist, aber der Araber giebt die Worte seines syrischen Originals wieder: بل الرجل بسلاحه الى كمال شهر وايام; dennoch müßte heißen: איש בשלחו יֶרַח יָמִים[2]). Bei meiner Beschäftigung mit der russischen Bibelübers. vergleiche ich immer die alten Uebers. und bin erstaunt, wie wenig man noch Aufmerksamkeit den Uebersetzungen zu den einzelnen Büchern geschenkt hat und wie wenig namentlich noch die syrische Uebers. für die Kritik des hebr. Textes von den Commentatoren benutzt wurde. Ich bin überzeugt, daß die griechische Uebers. der Paralip. nicht von den 70, sondern wohl von Aquila herrührt; darauf weist erstens die manchmal fast komische Wörtlichkeit und dann die völlige Uebereinstimmung mit dem hebr. Text, während die viel jünger sein sollende syr. Uebers. von demselben höchst auffallend abweicht, so daß es aussieht, als ob dieser Uebers. eine ganz

---

[1]) Bezieht sich auf Hn. Dr. Sulzbach und seine Schrift: Rénan und der Judaismus. G.

[2]) Im Syrer dürfte zu lesen sein באסטבלה für דמטא לה. G.

andere Recension dieses Buches vor sich gehabt hat. Mit Hülfe dieser Uebers. lassen sich viele der heillosen und oft ganz unverständlichen Stellen in Paralip. sehr gut emendiren. Ich glaube Ihnen schon geschrieben zu haben, daß ein Zuhörer von mir, ein Schwede, eine Monographie über das Verhältniß der syr. Uebers. der Chron. zum hebr. Text und wie derselbe durch jene zu verbessern sei, schreibt. Wenn Sie es wünschen, könnte ich Ihnen manche Textverbesserungen zusenden, die vorzugsweise nach der syr. Uebers. gemacht wurden und die ich zum Theil in dem hebr. Journ. המליץ in Odessa veröffentlicht habe. Werden Sie nicht sprachliche Bemerkungen über das Evangeliarium Hierosolymitanum veröffentlichen?[1]) Ich sehe, daß Sie dieses Buch kennen. Auch an die Assumptio Mosis (und an das, was Merx S. 110 f. sagt) möchten Sie nicht vergessen; ... die Stelle am Anfange S. 127, Z. 3 f.: nam secundum qui in oriente sunt numerus .... mus et .. mus et .... mus will Merx ausmerzen was auch Volkmar S. 18 thut (das Buch v. V. kenne ich nicht). Den Grund für die Ausmerzung giebt M. S. 137, Anmerk. 1 an: „den Orientalen braucht man nicht zu sagen wie man im Oriente rechnete." Es giebt ja doch aber Leute, die östlicher als Palästina lebten, die מדינחאי und diese hatten nach meinen Untersuchungen eine Weltäre, die um 151 Jahre von der westlichen differirte. Sollte nicht diese Stelle gelautet haben: nam secundum qui in oriente sunt numerus [sexcentesi]mus et [quinquagesi]mus et [pri]mus, wobei also einfach die Aera der Orientalen, מדינחאי, angegeben ist und der Verf. von der zu seiner Zeit herrschenden Differenz die Berechnung auf die Zeit Mosis machte, obgleich die eigentliche Verschiedenheit erst viel später entstanden ist. Pag. 138, Anmerk. 9 b Dies poenitentiae ist wohl יום הדין und nicht תשובה. Ein musterhafter Uebers. in's Chald. ist M. jedenfalls nicht.

Ich komme wieder zu Ihrer Zeitschr. p. 190, 8. דניאלו der Grabschrift N. 18 ist nicht Danielo, sondern Danjolo, wobei das י, j, nur eine Folge der Mouillirung des נ, n, sein mag. Wegen der zweiten Bemerkung Steinschnd.'s über das Datum verweise ich auf die Nachträge S. 126, zu Seite 28, wo ausdrücklich gesagt ist, daß das Datum des Tages im Original undeutlich sei

---

[1]) Die schon längst für die Ztschr. der DmG. beabsichtigte Arbeit ist bis jetzt immer wegen anderer zurückgestellt worden; doch hoffe ich noch darauf zu kommen. G.

und von Firk. vermuthungsweise bald durch ב bald durch ח ergänzt wurde und meines Erachtens ר sein müßte. Die 40jährige Beschäftigung mit der Heilkunst braucht nicht buchstäblich genommen zu werden; man setzt eine runde Zahl, wenn es sich um eine allgemeine Angabe handelt, besonders wenn man sich auf die eigene lange Amtsthätigkeit, oder lange Erfahrung beruft.

In den ältern krimschen Grabschriften kommen wirklich keine Beinamen vor; warum haben Sie S. 221, Z. 5 v. u. ein [!] hinzugefügt? Mit dem, was Sie S. 223—227 über den Ursprung der Aeren vermuthen, bin ich einverstanden und kann Ihre Erklärung in Ermangelung einer bessern vorläufig acceptiren und somit können die Acten über die Grabschriften auch vorläufig als geschlossen angesehen werden.

Kennen Sie das Buch von Paul de Lagarde: Materialien zur Kritik des Pentateuchs? Das Material ist nicht ohne Werth, wenn der Herausgeber auch nur das Geringste für die Verwerthung desselben gethan hätte! Interessant ist der arabisch-christliche Midrasch im 2. Heft.

Während ich mit dem Schreiben dieses Briefes beschäftigt bin, erhielt ich das 4. Heft Ihrer Zeitschr. Die 2. Abhandlung ist ganz nach meinem Herzen geschrieben . . . Ich zweifele keinen Augenblick daran, daß Ihre . . . Ideen über die Auffassung der biblischen Zeiten, über Phars. ꝛc. endlich den Sieg davon tragen werden. Jüngere Leute werden sich belehren lassen und werden den von Ihnen aufgerichteten Bau weiter fortführen.

Von Hn. Harkavy, Petersburg 1. März.

Zu Ihrer Bemerkung (Ztschr. V. S. 193) erlaube ich mir Sie darauf aufmerksam zu machen, daß weder bei den Griechen, noch bei den Arabern ein Platz Samkusch an der Küste des schwarzen Meeres vorkömmt. Das ى könnte dagegen leicht vom Worte اليهودى wegbleiben. In meiner hebräischen Brochüre (S. 131 Anm. 78) machte ich übrigens schon darauf aufmerksam, wo es يهوديًا statt يهودى heißen muß. — Sie haben aus Merx' Archiv (II H. Seite 120—121) doch wohl schon gemerkt, wie für gar manchen Professor der Theologie in Deutschland Ihre Forschungen über die Pharisäer noch eine terra incognita ausmachen. Daselbst wird auch positiv behauptet (S. 122), daß die Pharisäer den Krieg mit den Römern gewünscht hätten, trotzdem daß wir von Rabban

Jochanan ben Zakkai und seinen Schülern, den Repräsentanten des damaligen Pharisäismus, das Gegentheil wissen. — In einer arabischen Handschrift, betitelt: اوضح المسالك الى معرفة البلدان والممالك (vom Ende des XVI. Jahrhunderts) heißt es (p. 199):

قال ابراهيم الاسرائيلي بلاد الصقالب متّصلة من البحر الشامي الى البحر المحيط الى الشمال الخ d. h. Ibrâhîm Isrâelî (der Jude) sagt: das Gebiet der Slawen erstreckt sich vom Syrischen Meer bis zum Ocean gen Norden u. s. w. Wer soll dieser Abraham, der über Geographie arabisch schrieb, sein? —

Von Herrn Kirchheim, Ende März.

Von dem symbolischen Gebrauch am Neujahrstag an einen Fluß oder Bach zu gehen, der die Sünden wegführen soll, wobei die letzten Verse aus Micha rezitirt werden, weil es dort heißt „und du wirst in die Tiefe des Meeres ihre Sünden werfen", wußte man bisher nur, daß es eine deutsche Erfindung sei (Nagid umezawe S. 68) und daher auch nur vom Maharil und Lebusch (§. 596) erwähnt wird. Wie viele abergläubische Gebräuche bei den Juden aus des Volkes Wahngebilden angenommen und jüdisch gefärbt wurden, so ist aber auch diese Symbolik aus den christlichen Rheinlanden ererbt worden.

Grimm in seiner Rede auf Schiller erzählt, daß Petrarca als er vor 500 Jahren in Cölln war, ihn ein Schauspiel anzog, wie es seine Augen nirgendwo erblickt hatten.

Es war Johannisabend und er sah zierlich gekleidete, mit Kräutern gegürtete Frauen ihre weißen Arme aufstreifen und zum Strome tretend unter Gesängen oder leise gemurmelten Sprüchen diese Kräuter in den Fluß werfen. Auf sein Befragen erfuhr er, es sei ein althergebrachter Brauch, den man alljährlich wiederhole. Dem Volksglauben gelte für wahr, daß mit den eingeworfenen Rheinab fließenden Kräutern, alles Unheil des nächsten Jahres weggeschwemmt werde.

Dem J. Hahn in Josef Omez war dieser Gebrauch aber dennoch so heilig, daß er ihn mit den Worten sanktionirt: מנהג של ישראל תורה.

Von Hn. Dr. Derenburg, Paris 1. April.

. . . Ich beschäftige mich jetzt mit den Krim'schen Inschriften, und ohne viel Neues zu finden, sind mir die Dinge bunt und kraus.

Es bleiben mir viele Fragen ungelöst. Diese Inschrift mit יצחק סנגרי נ״ב ist doch ein seltsames Ding. Wie kommt es, daß dieser berühmte Rabbiner eine solche lakonische Grabschrift erhielt, ohne einmal נפטר oder זה קבורת oder sonst eine der einfachsten Formeln, die sich auch auf den ältesten mitgetheilten Inschriften finden? Und die Frau hat keinen andern Namen als סנגרית? Oder haben wir nur Fragmente dieser beiden Steine? — Ueberhaupt will mich bedünken, als hätten die Juden in Palästina den Gebrauch gehabt, Nichts auf ihren Grabsteinen zu schreiben, vielleicht nicht einmal Grabsteine zu setzen. Bei den Makkabäern wird das Monument beschrieben, aber von keiner Aufschrift berichtet. Wenn der Grundsatz אין עושין נפשות לצדיקים befolgt wurde, so war eine Grabschrift ein schlechtes Compliment; um diesen Preis wollte wohl jeder ein Zaddik sein. Daß man das Lesen der Grabschriften als ein gedächtnißraubendes Geschäft ansah (מן מילי דמשכחי), beweist auch, daß man die Sache mit schelem Auge ansah. Auch hat man in Palästina trotz aller Nachgrabungen noch keine eigentlichen hebräischen Grabsteine gefunden. In den ersten Jahrhunderten findet man bereits in Rom für Juden griechische Inschriften, als ob es an hebräischen Formeln gefehlt hätte, so daß man zu gleicher Zeit fremde Sitte und fremde Sprache wählte. — Auch mit den zehn Stämmen in der Krim ist es ein eigenthümliches Ding. In unserm Thalmud ist kaum die Rede von ihnen; ich erinnere mich blos der Mischnah עשרת השבטים אין עתידין לחזור. Dagegen in der apokryphischen Literatur, wie im 4. Buche Esra, in der Assumptio Mosis sind sie genannt, und wird von ihnen ebenso gut wie von Juda und Benjamin gesprochen. Sollte dahinter etwas stecken, was bis jetzt nicht erkannt worden ist?

Diese apokryphische Literatur, diese jüdischen Apokalypsen bilden das Steckenpferd der heutigen Theologie; sie tummeln es und lassen es die wunderlichsten Sprünge machen. Wenn es sich darum handelte, den Ideen einer wichtigen Zeit in ihren Erzeugnissen nachzugehen, und dann das Jahrhundert zu entdecken, welchem diese Erzeugnisse angehören, so lohnte sich's allerdings der Mühe. Nun wollen die Herren, daß jedes Wort dieser phantastischen Schriftsteller einen Sinn habe, jedes Bild von Bedeutung sei, daß die Ausgeburten der regellosesten Imagination sich auf historische Facta und Personen beziehen. Man kann kein theologisches Blatt öffnen, ohne dem „Taxo" aus dem Stamme Levi zu begegnen, den Ceriani mit seiner Assumptio Mosis in die Welt gebracht hat. Auch die Redactoren der Straß-

burger revue de théologie sind mit Herrn Taxo beschäftigt. Colani schreibt über die Analepsis, Carrière ebenfalls, Hilgenfeld verspricht einen Artikel für das dritte Heft. Im zweiten giebt er einstweilen das Psalterium Salomonis. Das soll ursprünglich griechisch sein! Der 17. Psalm *κυριε συ αὐτος βασιλευς ἡμων εἰς τον αἰωνα και ἐτι*, offenbar ה׳ אתה הוא מלכנו לעולם ועד ist gewiß hellenistisch; ich glaube nicht, daß ein griechisch schreibender Jude *αὐτος* für *εἶ* gesetzt und *εἰς τον αἰωνα και ἐτι* gebraucht hat, das that nur ein Uebersetzer. [Ueber die Assumptio Mosis ist früher Einiges gesprochen. Die „salomonischen Psalmen“ sind ein sehr farbloses Product, dem irgend ein characteristisches Moment, eine bestimmte Hindeutung auf Zeitverhältnisse kaum zu entnehmen ist, so daß der Streit darüber, ob es der makkabäischen oder herodäischen Zeit angehöre, aus ihm selbst kaum zu entscheiden ist, aber auch gerade deßhalb der ganze Streit gegenstandlos ist. Es geht wohl ein Zug durch das Ganze, die Priesterherrschaft, wenn sie auch nicht bestritten wird, zu ignoriren und die Ewigkeit der Herrschaft bei dem Davidischen Stamme zu betonen. Dies paßt aber für alle Zeiten bei den Gegnern der Zadokiten, der priesterlichen Makkabäer und der Sadducäer. In 17, 36 ist *χριστὸς κύριος* gewiß die Aenderung eines christlichen Abschreibers für *κυρίου* gerade wie in der LXX Klgl. 4, 20. — Die Worte 17, 34: *ἔρχεσθαι ἔθνη ἀπ᾽ ἄκρου τῆς γῆς ἰδεῖν τὴν δόξαν αὐτοῖ, φέροντας δῶρα τοὶς ἐξησθενηκότας υἱοὺς αὐτῆς* hat offenbar die Stelle Jes. 66, 20 vor Augen mit Einschaltung des את vor כל אחיכם (vgl. diese Ztschr. Bd. V, S. 284 f), allein so fassen die Stelle auch bereits die LXX auf, wie denn der ganze Charakter dieses Psalteriums ein schroff absondernder ist. — Eine besondere Beachtung verdient die mehrmalige Erwähnung der Mischehen, welche mehr der früheren Zeit entspricht, besonders der Ausdruck *ἐν φυρμῷ ἀναμίξεως* (2, 15), welcher eine Parallele ist für die *ἀμιξία* und *ἐπιμιξία* in dem zweiten Buche der Makkabäer 14, 3 und 38, worauf schon Urschrift S. 71 und Anm. 3 hingewiesen worden. — Nachträglich kommt abermals eine weitläufige Besprechung der „Himmelfahrt des Moses“ von Hilgenfeld in seiner Zeitschrift (1868 S. 273—309). Wir erwähnen daraus blos, daß auch er die Beziehung der oben S. 45 f besprochenen Stelle auf die Pharisäer richtig bekämpft, mit Unrecht aber Volkmar bestreitet, wenn dieser darunter die Sadducäer versteht. Er selbst denkt an die späteren Herodäischen Fürsten, auf welche Mehreres jedoch gar nicht paßt. G.]

Abhandlungen.

I. Die Versammlung von Rabbinern in Cassel.

Wider mein Erwarten [1]) fand noch in diesem Jahre, und zwar in den Tagen vom 11. bis 13. August eine Versammlung von 24 Rabbinern in Cassel Statt; allein deren Charakter und Ergebniß widersprach nicht meinen Erwartungen. Herr Dr. Philippson, der die Angelegenheit in die Hand genommen, lenkte selbst bald ein von der eng umschriebenen Form, in die er sie zu bringen versucht hatte, vermöge der Bedingungen und Anforderungen, welche ihm von den die Theilnahme Zusagenden zukamen, die Versammlung aber schritt einerseits bald über die Gränze hinaus, die ihr zugedacht war, nahm andererseits blos die Befugniß in Anspruch, eine größere Versammlung vorzubereiten. Daß sie so in richtiger Erkenntniß verfahren, trotzdem die vorangegangene Zeit stillen Bedenkens und öffentlicher Besprechung viel zu kurz war, um die Lage zur Klarheit zu bringen, ist ein Zeichen von dem gesunden Takte, den sie in diesem Punkte wie überhaupt bewährt hat.

Ich unterschätze sicherlich nicht die praktischen Resultate früherer Versammlungen; man hat in vielen Fällen an den verschiedensten Orten ihre Aussprüche als maßgebende Anleitung aufgenommen und sie ins Leben eingeführt. Aber noch mehr war im höheren Sinne ihre Wirkung eine überaus heilsame durch die Bewegung, welche sie in die Geister brachten, durch die erhöhte Stimmung, in welche die Mitglieder versetzt wurden, durch die Anregung, welche dem Antheil nehmenden größeren Publicum gegeben wurde. Nicht blos in denjenigen, welche den Verhandlungen beiwohnten — wenn auch in ihnen vorzugsweise —, sondern auch in Allen, welche mit Begierde die Berichte lasen und vernahmen, wurden Fragen und

1) Vgl. oben S. 171.

Erwägungen erweckt, den vorhandenen neue Beleuchtung gegeben, Belehrungen, sich an greifbare Fragen anknüpfend, verbreitet, die Gedankenlosigkeit, das voreilig fertige Ergebniß beider Seiten mächtig erschüttert. Damit werden dann praktische Resultate für die Zukunft vorbereitet, wenn auch nicht fertige für den Augenblick gewonnen. Für durchgearbeitete Fragen, die blos des gemeinsamen schließlich entscheidenden Ausspruches harren, bedürfte es am Ende kaum der Versammlung; tritt sie ja doch nicht mit gesetzlichen, die Praxis regelnden Befugnissen bekleidet zusammen, liegt ja die Entscheidung immer in der Hand der Gemeinden, welche, nicht wie in andern kirchlichen Verbänden, die volle Selbstbestimmung haben. Die Versammlung kann daher nur die Mission haben zu belehren, nach allen Seiten klar zu legen, durch die Erörterung, wie sie von verschiedenen Standpunkten aus sich erhebt und sich gegenseitig läutert, die leitenden Gedanken zum Bewußtsein zu bringen. Es ist demnach durchaus nicht unpraktisch, vielmehr gerade recht tief einwirkend, wenn die „Principien", auf welche man hie und da als unfruchtbar etwas vornehm herabsieht, recht entschieden zur Sprache kommen, wenn auch nicht in abstracter Form, sondern an der Hand von Fragen, die in das Leben eingreifen, und deren Beantwortung begründend. In gesetzgebenden Versammlungen mag das nackte Gesetz, welches aus den Berathungen hervorgeht, das Wesentliche sein, obgleich auch hier erst die maßgebenden Triebfedern ihm Leben einhauchen oder todte Starrheit ihm mitgeben; in Versammlungen, welche religiöse Fragen behandeln und dem religiösen Bewußtsein zum richtigen Ausdrucke verhelfen wollen, wird die Motivirung der Aussprüche von größerer Wirkung sein als diese selbst.

Eine Versammlung von Rabbinern, als Männern, welche durch ihre wissenschaftliche Vorbereitung und Fortbildung mit der genügenden Sachkenntniß ausgerüstet sind, zugleich aber durch ihre amtliche Stellung tiefe Einsicht in die Bedürfnisse der Zeit und der verschiedenen Gemeinden gewonnen haben, ist daher von hoher Bedeutung. Nicht als hätten sie das Recht oder als machten sie den Anspruch einer gesetzgeberischen Entscheidung, vielmehr werden durch eine solche die theoretischen wie praktischen Anforderungen, die fortgeschrittenen wissenschaftlichen Erkenntnisse wie die neuen Bedürfnisse der Zeit zum allgemeinen Ausdrucke gebracht, nach der verschiedenen Auffassung, wie sie sich in den mannichfach gearteten Geistern bildet, nach ihren gegenseitigen Beziehungen klarer erkannt und in das

Gesammtbewußtsein umgesetzt. Persönliche Berührung und Besprechung wirkt zu diesem Zwecke weit eingreifender und nachhaltiger als die Monologe der Einzelnen im schriftstellerischen Verkehre für die Mitglieder selbst wie für das engere und weitere theilnehmende Publicum. Die dadurch angeregte lebendigere Strömung in der Gedankenbewegung befruchtet dann zu bestimmten Ueberzeugungen in der nachfolgenden stillen Versenkung und zur Durchführung des als heilsam Erkannten im Leben.

Also eine jede Versammlung, auch wenn sie blos aus Rabbinern zusammengesetzt ist, trug und trägt lediglich den Charakter einer belehrenden, den Willen anregenden, nicht einer diesen endgültig bestimmenden, gesetzgeberisch entscheidenden. Es ist grundfalsch, wenn man in ihr ein Forum sehen wollte, vor welches die Gemeinden ihre Anfragen zur Erledigung brächten. Das ist faktisch unwahr und verengt deren Aufgabe und Wirksamkeit, während man glaubt, sie dadurch mit einer höhern Autorität zu umkleiden. Sie soll nicht Einzelheiten nach feststehenden Grundsätzen beantworten, wie die alten Gutachten, die auf ergangene Scheeloth erfolgten Theschuboth, sie soll nicht die fertigliegenden Erkenntnisse in kleine Münze ausprägen, sie soll die neu entdeckten Goldbarren, das geläuterte edle Metall heben, mit aufschürfen und läutern und so auch die Anleitung zur Verwerthung geben. Sie soll nicht blos der augenblicklichen Frage dienen, sie soll auch die noch tiefliegenden Fragen heraufholen, der dunkeln Gährung zur Bestimmtheit und Klärung verhelfen.

Dazu ist nun ganz besonders eine Versammlung von Rabbinern geeignet, weil in dem Rabbiner die Theorie und die Praxis sich gleichmäßig mit ihren Anforderungen geltend machen und nur die gehörige Beachtung beider einen fördernden Einfluß üben kann. Allein in einer Zeit, in welcher Theorie und Praxis so mächtig weit auseinander gehen, ja in der die wissenschaftlichen Ueberzeugungen wie die Lebensanschauungen und Anforderungen selbst wieder aufs Mannichfaltigste abweichen, ist es billig, daß ein jedes Moment auch unvermittelt zu seiner vollen Aussprache gelange, sich voll geltend machen könne, ja die wünschenswerthe Vermittelung ist gar nicht denkbar, wenn nicht zuerst die Gegensätze unverhüllt in ihrer ganzen Schärfe auftreten. Auch in einer lediglich aus Rabbinern bestehenden Versammlung wird freilich der Eine mehr auf die Hervorarbeitung der reinen Theorie den Nachdruck legen,

der Andere sich mehr oder ausschließlich von dem vorliegenden Lebensbedürfnisse bestimmen lassen, auch in ihr werden die verschiedensten wissenschaftlichen Standpunkte und die mannichfaltigsten praktischen Erfahrungen und Anforderungen zum Ausdrucke kommen. Dennoch liegt es gerade in dem Berufe und der amtlichen Stellung des Rabbiners, daß er in sich selbst eine Mäßigung der einen Anforderung durch die andere, eine Vermittelung zu vollziehen bemüht ist, noch umsomehr wird er der Oeffentlichkeit gegenüber über sich wachen, daß er das eine Moment nicht über das andere vorwiegen lasse. Wenn Dies auch zur raschen Herbeiführung praktischer Resultate förderlich sein mag, so geht doch gerade die tiefere Gedankenbegründung, die Anregung tief einschneidender Fragen verloren, die Betheiligung der nach der einen oder andern Seite entschiedeneren Geister kann nicht erwirkt werden, weil sie sich nicht vertreten wissen. Gerade sie aber müssen mit in den Fluß der Bewegung gebracht, zur lebensvollen Theilnahme erweckt werden, auch sie müssen daher, wenn sie auch einseitige Ansprüche erheben werden, ihre Vertretung finden. Es soll der nichtbeamtete Gelehrte seine wissenschaftliche Ueberzeugung, mag diese lediglich aus den bestehenden Quellen geschöpft, mag sie der freien Wissenschaft entsprossen sein, ungetrübt als Maßstab anlegen, ohne daß er den Rücksichten auf die Lebensanforderungen Berechtigung einräume. Solche scharfe schneidende Aussprache der zwingenden Theorie reinigt die Luft, die dumpfe Enge der Berathungen durchbrechend. Ebenso dürfen auch die Männer, welche mitten im Leben stehn, nicht durch die Versenkung in die Forschung sich gewissen dem Leben fernliegenden Theoriceen hingeben, sondern unbekümmert um spezielle wissenschaftliche Ergebnisse rein die Lebensanforderungen geltend machen, in solchen Versammlungen nicht vermißt werden. Es soll der Aufschrei des populären Bewußtseins, ebenso das durch das geschichtlich Bestehende gebundene wie das frei in dem großen Gesammtleben unserer Zeit wurzelnde, die künstlichen Theorieen aus ihrer Traumseligkeit erwecken und deren Unfruchtbarkeit kund geben, wenn sie sich nicht mit dem frischen Leben in den engsten Zusammenhang verschlingen.

Thöricht ist die Besorgniß, daß bei einem solchen Aufeinanderplatzen der Geister nur Verwirrung entstehe, Unfriede gesäet werde. Die freie Berathung gebildeter Männer klärt und versöhnt immer, nähert und entzweit nicht. Zur Theilnahme an solchen Berathungen fühlen sich nur Männer von entschiedenem Interesse für diese An-

gelegenheiten berufen, und es ist eher zu besorgen, daß zu wenig derartige Elemente sich einfinden als daß zu viele. Die Männer des Stillstandes bleiben ohnedies grollend fern.

Also solche gemischte Versammlungen, in denen doch die Rabbiner den Schwerpunkt bilden werden, beschlossen die zu Cassel Tagenden anzuregen. Ja, die Rabbiner werden und sollen auch ferner deren Schwerpunkt bilden, weil sie eben die beiden maßgebenden Momente der Sachkennerschaft und des Lebensbedürfnisses in sich vereinigen. Die Versammlungen sollen auch weiter ganz den bisherigen Charakter der freien Berathung und nicht der Entscheidung haben. Wenn der Ausdruck „Synode" häufig für dieselben gebraucht worden, so sollte derselbe die Zusammensetzung aus verschiedenen Elementen, nicht die Vollziehung einer Wahl und die Berechtigung zur vertretenden Entscheidung bezeichnen. Wenn neben Rabbinern und Gelehrten noch von „Gemeindevertretern" die Rede ist, welche ein Element der Versammlung bilden sollen, so sind unter ihnen Männer verstanden, welche Beruf und Befähigung zur Theilnahme an solchen Berathungen bekunden durch das Vertrauen, welches ihnen die Gemeinde durch die Berufung zur Vertretung ihrer Angelegenheiten bewiesen, durch den Einblick und die Erfahrung über die Bedürfnisse der Gemeinden, welche sie durch die Verwaltung erlangt haben. Keineswegs sind aber etwa damit ausschließlich Männer gemeint, welche ausdrücklich zu diesem Behufe von der Gemeinde oder dem Vorstande gewählt und abgeschickt werden, nicht Abgeordnete. Es gilt nicht die abschließende Entscheidung, nicht die Legitimation, daß man befugt sei für die Gemeinde ein Stimmrecht auszuüben. Die Macht der Ueberzeugung muß wirken, nicht die übertragene Gewalt. Bei gesetzgebenden Versammlungen, bei Landtagen, wo es die unmittelbare Befriedigung unausweichlicher Anforderungen gilt, muß die Masse, die Majorität, beziehungsweise ihre Vertretung das Endurtheil abgeben; Fragen des Geistes und der Ueberzeugung können nur zur Discussion, zur Reife gebracht werden von den dazu innerlich Befähigten und Berufenen, nicht von Delegirten.

Mit sicherem Verständnisse lehnte daher auch die Versammlung den Vorschlag ab, daß nur Delegirte zusammentreten sollten, daß Rabbiner und Gelehrte nur dann Zutritt haben sollten, wenn sie dazu erwählt und abgesandt werden. Das wäre gänzliche Verkennung der Aufgabe solcher Versammlungen. Die Bestimmung

ist nutzlos, da die Entscheidungen auch solcher Delegirten nicht mit gesetzlicher Macht bekleidet wären, sie ist schädlich, weil sie die Gesinnung fern hält und nur die äußerliche Mittelmäßigkeit zulassen würde. Wie? es sollten gerade die redlichen Männer fehlen, die sich nicht begnügen mit dem Strome zu schwimmen, sondern dem innersten Drange folgend, selbst hie und da Kampf und Zwiespalt nicht scheuen? sie die Männer ächter Gesinnungstüchtigkeit, sie die überzeugungstreusten, sollten nicht befugt sein mitzureden, wo es die Vertiefung der Gesinnung, die Belebung der Ueberzeugung gilt? Was nützen alle Compromisse, alle Erfolge, wenn die Mattigkeit der Gesinnung genährt, der lebendige Drang des Geistes ertödtet wird? Die Versammlung wies eine solche Zumuthung entschieden zurück, sie wollte freie Geister verschiedener Art, nicht todte Abstimmungs-Maschinen, die von fernen Kräften bewegt werden, baar des eignen Willens. Darum also Rabbiner, Gelehrte, Gemeindevertreter in gemeinsamer Berathung, wie sie nach freiem Antriebe sich einfinden.

Grundfalsch ist es demnach auch, wenn behauptet wird, die Rabbiner hätten sich mit diesem Beschlusse irgend eines Rechtes begeben oder aber sie wollten die Verantwortlichkeit für die Beschlüsse von sich ab auf die Schultern der Gemeinden wälzen. Wissenschaft und Leben sind für sie selbst die Lehensbriefe, die ihnen ihre Berechtigung verleihen; schmälern sie diese, wenn sie diese beiden Elemente zu noch stärkrer Betheiligung aufrufen? In ihre amtlichen Befugnisse ihren einzelnen Gemeinden gegenüber greift die Versammlung nimmermehr ein. Diese ist nicht abschließend, also für Nichts verantwortlich, ein jeder Einzelne steht für sich selbst ein, und Dies bleibt ihm ferner für seine Aussprache wie für seine Abstimmung. Was die Versammlung an moralischer Autorität erlangt, das ist ihr Ertrag, nicht ihre Verantwortlichkeit, und die Rabbiner werden jenen gern theilen mit den wackern Männern, die sich ihnen anschließen. —

Lassen wir es vorläufig bei dieser kurzen Besprechung. Wohl verdienen die angeregten Gegenstände eingehende Betrachtung. Die kurzen Discussionen, welche sich in der knappen Zeit der Berathung an sie angeschlossen, haben schon die verschiedenen Geistesrichtungen offenbart, und auch sie fordern zur Beurtheilung auf. Vorläufig freuen wir uns des Resultates, daß eine solche Aussprache erfolgt ist, des Resultates, daß mehr frisches Leben sich gezeigt, als die

Mattigkeit der Zeit hat vermuthen lassen, daß auch Annäherung und Verständigung gewonnen, Gemeinsamkeit der Bestrebungen, nicht Zerklüftung genährt worden.

Glückauf zur größeren Versammlung! Unterdessen wollen wir es an den nöthigen vorbereitenden Erörteruugen nicht fehlen lassen.

3. September.

II. Innere Geschichte der zweiten Tempelperiode und deren Behandlung[1].

Noch heute wurzelt das ganze Religionsleben der gebildeten Menschheit in der Geistesentwickelung, welche sich in dem schmalen Erdstriche Palästina's vor zwei Jahrtausenden vollzogen hat. Noch immer ist Jerusalem der geweihte Mittelpunkt der frommen Empfindung. Dorthin schaut das offizielle Judenthum mit wahrer oder angelernter Sehnsucht. Es fehlt auch heutigen Tages nicht an Schwärmern, welche durch Anlegung jüdischer Colonieen in Palästina, durch allmäligen Erwerb des Landes die Wiederherstellung des judäischen Staates vorbereiten möchten[2]. Scharen von beschaulichen, freilich meist auch bloß müßig lungernden Ansiedlern sammeln sich um die nackten Trümmer, Versuche mannichfacher Art werden unternommen, um ihnen einen menschenwürdigen Aufenthalt dort zu ermöglichen, und selbst bei den Einsichtsvollen kehrt von Zeit zu Zeit eine gewisse Romantik ein in Beziehung auf die „heilige Stadt". — Verschiedene christliche Sekten, Griechen, Lateiner, Armenier, streiten heute wie ehedem um Besitz und Pflege des dortigen Grabes und dortiger Kirchen, und man betrachtet den Ort als den geeignetsten Herd einer weithin sich verzweigenden Missionsthätigkeit. Auch der Islam ist nicht blos als wirklicher Beherrscher von Land und Stadt daran betheiligt, sondern er blickt auch darauf hin mit überkommener Ehrfurcht.

An die äußere Stätte knüpfen sich Erinnerungen aus der Vergangenheit, Pietätsgefühle in der Gegenwart, Erwartungen für die

---

1) Mit besonderer Rücksicht auf Hausrath's: Neutestamentliche Zeitgeschichte.

2) So ist ein gewisser Juda b. Salomo Chai Alkali unermüdlich in kleinen Sendschreiben dieses Inhaltes, von denen als neustes mir vorliegt: Schibath Zion.

Zukunft. Weit tiefer noch ist die von dort vor Jahrtausenden ausgehende Lehre in die Gemüther der Culturvölker an allen ihren Wohnstätten eingedrungen. Was die Priester jener Zeit zuerst als besondere Heiligung für sich in Anspruch genommen, dann von ihnen aus das ganze Volk sich angeeignet hat, ist noch heute im Judenthum maßgebend. Die Demonstrationen, welche die Pharisäer im Kampfe gegen die Sadducäer „pomphaft" vorgenommen und siegreich durchgesetzt, gelten noch als Vorschriften, wenn man auch der Art ihrer Entstehung sich nicht bewußt ist. Was Hillel und Schammai festgestellt, jener gegen diesen errungen, ist heute noch unerschüttert, kurz die ganze Geistesrichtung ist im Judenthume von jener Zeit noch bestimmt. — Aus ihr hat sich eine Strömung erzeugt, die sich dann neben der alten zu einer neuen Religion verfestigt hat und allmälig weithin herrschend geworden ist. So sehr sie auch den ihr Anfangs vom damaligen Judenthum aufgeprägten Charakter im Laufe der Zeiten verändert hat, indem sie in die „Fülle der Heiden" eingegangen ist, so hat sie doch ihr ursprüngliches Gepräge nicht aufgegeben und kann es nicht aufgeben, sie ist und bleibt Christenthum, der Glaube, daß der im damaligen Judenthum erwartete Messias am Ende jener Zeit wirklich erschienen sei; diese Persönlichkeit ist von allen damaligen Anschauungen erfüllt und hat sie in den an sie sich anlehnenden Glauben ergossen, dessen Begründungsschriften sind von denselben gänzlich durchtränkt. So mannichfach nun auch das Christenthum durch die Entwickelung der Zeiten wie durch die Eigenthümlichkeiten der Völker, die es, Umwandlung empfangend wie gebend, erobert hat, eine sehr abweichende Gestalt gewonnen, so bleibt ihm doch der ursprüngliche Grundzug, viele Einzelheiten spiegeln jene alte Zeit wieder, wenn sie auch unbegriffen sich forterben, und seine ganze heilige Geschichte bleibt ein versiegeltes Buch, wenn sie nicht in den engsten Zusammenhang mit der damaligen Zeit gesetzt wird. — Auch der Islam vermochte sich diesem Einflusse nicht zu entziehen. Ist er auch auf eignem arabischen Boden räumlich wie geistig erwachsen, hat er im Judenthum nicht, wie das Christenthum, seine leiblich-geistige Mutter zu verehren, so sind doch beide, namentlich das erstere, von der Wiege an seine Ammen gewesen, die ihn mit den besten Säften genährt, ihm seine wesentlichsten Bestandtheile verliehen.

Die geistigen Zustände der jüdischen zweiten Tempelperiode verdienen daher wegen ihrer weltgeschichtlichen Einwirkung, weil sie

noch und fort lebendig sind, die sorgsamste Beachtung, die durchsichtigste Klarlegung. Erst dann wenn Dies uns gelungen, werden wir unsere Gegenwart vollkommen begreifen, werden wir auch dazu gelangen, uns von unberechtigten Nachwirkungen der Vergangenheit zu befreien und auf eigenen Füßen stehn lernen. Es legt für die Einsicht unserer Zeit und für deren Streben nach zu gewinnender Selbstständigkeit ein günstiges Zeugniß ab, daß man in jüdischem wie christlichem Kreise der Ergründung jener Zeit besondere Sorgfalt zuwendet. Vor nicht lange habe ich einer Anzahl neuerer Werke, welche die tiefere Erfassung der in jenem Zeitraume entwickelten Geistesrichtung sich zum Vorwurfe gesetzt, eine kurze Betrachtung gewidmet, dort bemerkt, daß das Verdienst, einer neuen Auffassung im christlichen Kreise Eingang verschafft zu haben, Hausrath angehöre, und er ist es wiederum, der in einer zusammenhängenden Darstellung neuerdings diese Zeit in ihrem Getriebe darzulegen bemüht ist [1]).

Die Aufgabe, sich in jene Zeit und ihre geistige Entwickelung zu versenken, ist im Allgemeinen, ganz besonders aber für den christlichen Gelehrten höchst schwierig. Vor Allem ist ein Grundübel, daß es uns an ausreichenden Quellen fehlt. Die allgemein zugänglichen sind kaum brauchbar und verwirren oft mehr als sie aufklä-

---

1) Vor sechs Jahren hatte Hausrath „die Resultate der jüdischen Forschung über Pharisäer und Sadducäer" in der „Protest. Kirchenzeitung" 1862 N. 44 (S. 967—78) niedergelegt; dieser Aufsatz gab die Veranlassung zu dem kurz darauf von mir in dieser Zeitschrift (Bd. II. S. 11—54) erschienenen, der auch in besonderem Abdrucke ausgegeben worden. Was seitdem auf diesem Gebiete in die Oeffentlichkeit getreten, ist in dem Aufsatze: Die neuesten Fortschritte in der Erkenntniß der Entwickelungsgeschichte des Judenthums und der Entstehung des Christenthums (diese Zeitschrift Bd. V, von S. 256 an bis 282) besprochen. (Vgl. noch ferner das. Bd. II S. 293—6, meine Vorlesungen über Judenthum von Vorl. 7 an bis 11, diese Zeitschr. Bd. III S. 10—64 [Das Judenthum und seine Geschichte S. 83—139, zweite Auflage: S. 86—147], besonders den Anhang dazu in der Sonderausgabe S. 159—181, zweite Auflage: S. 163—187, ferner deren zweite Abtheilung, Vorl. 5 S. 58—61, diese Zeitschrift Bd. III S. 299 — 303, Bd. IV S. 73—78, Bd. V S. 75—80, S. 107—109, S. 201—207, Bd. VI, S. 31 - 46, S. 68, die ganze Abhandlung über Maleachi und den jüngeren Jesaias", S. 86—101, bes. deren Schluß, „das Salböl" u. s. w. S. 105—121. „Elieser und Lazarus" S. 196 ff. Hausraths neuestes Werk endlich trägt den Titel: Neutestamentliche Zeitgeschichte. Erster Theil. Die Zeit Jesu (Heidelberg, 1868. XVI und 450 S. 8).

ren. Josephus, der am Ende dieser Periode geschrieben, und zwar den jüdischen Krieg, die Alterthümer und sein eignes Leben — auch seine Vertheidigung des Judenthums gegen Apion bietet Materialien —, ist ein höfischer Schriftsteller, der selbst in sich schwankend, zu keiner Zeit ein rechtes Verständniß für sein Volk, weder für die Richtung der Gesammtheit noch für die der einzelnen Parteien, hatte, es noch mehr verlor, als er zum Clienten der Flavier sich hinanschmeichelte und bald beschönigend bald verwischend auftrat und in die Stimmung fremder Leser sich zu versetzen für seine Aufgabe hielt. Philo, noch älter, ein ebenso eifrig wohlmeinender wie denkender Mann, lebt in einer eigenthümlichen alexandrinischen Gedankensphäre, über den Dingen schwebend, sie niemals herzhaft berührend und ist, wenn auch von dem palästinischen Geiste angezogen, doch nicht genügend von ihm durchweht. Die Apokryphen beschränken sich, insofern sie nüchtern sind, auf einzelne Geschichtserzählungen, die wenig von dem innern Geiste durchblicken lassen und dieses Wenige nur enthüllen, wenn man mit demselben bereits vertraut ist, also im besten Falle mehr bestätigen als belehren. Insofern sie in apokalyptischer Form auftreten, ist einestheils die Zeit ihrer Abfassung, also ob sie unserm Zeitraum noch angehören, sehr unsicher, anderntheils verhüllen sie sich so sehr, daß sie uns Räthsel aufgeben, nicht solche lösen; sie wollen erklärt sein und erklären Nichts. Dabei stammen sie von so unklaren, schwärmerisch verworrenen Geistern her, daß aus ihrer leidenschaftlichen Aufwallung eben blos die Leidenschaftlichkeit der Zeit, nicht aber deren Inhalt erkannt wird. Noch schlimmer steht es mit andern Schriften, die man zu Zeugen der Zeit machen zu können glaubte, weil man deren Verfasser für Genossen derselben hielt; das sind einige aramäische Uebersetzungen zu gewissen biblischen Schriften, und zwar das nach Onkelos benannte Thargum zum Pentateuch und das nach Jonathan ben Usiel zu den Propheten. Allein diese gehören in ihrer jetzigen, von einer etwaigen früheren Recension völlig abweichenden Gestalt, frühestens dem vierten nachchristlichen Jahrhundert und Babylonien an. Die Evangelien endlich sind lediglich als Parteischriften zu erachten, sie haben sich bereits so tief in ihre eigenthümliche Anschauung versteift, daß selbst diejenigen, welche sich noch nicht ganz aus dem Judenthum herausgelebt haben, eine unbefangene Darstellung auch im harmlosesten Punkte kaum zu geben im Stande sind, während andere, wie das

Lucas- und Johannes-Evangelium bereits ganz außerhalb stehn, keine Kenntniß mehr vom Judenthum und noch weniger Verständniß für dasselbe haben.

So bleiben denn vorzugsweise die thalmudischen Schriften zuverlässige Führer. Ihre Redaction, selbst die der ältesten Bestandtheile, gehört freilich einer späteren Zeit an; ihre Aufstellungen wie ihre Berichte sind demgemäß nicht frei von der Beimischung einer weiteren Entwickelung und späteren Färbung. Dennoch wird es einer sorgsam geübten Kritik gelingen, aus ihnen die ihnen zu Grunde liegende Vergangenheit zu construiren, besonders wenn sie auch über die vorangegangene biblische Zeit zu größerer Klarheit zu gelangen weiß und so den continuirlichen Zusammenhang herstellt. Die Aufgabe ist jedoch mit großen Schwierigkeiten verbunden; es muß das umfassende Gebiet beherrscht, die Kritik mit jener keuschen Selbstverleugnung geübt werden, welche sich von aller Voreingenommenheit, aller eiteln Conjecturensucht freizuhalten weiß, und geschichtlicher Sinn muß in die geheimen verschütteten Gänge einzudringen wissen. Dem christlichen Gelehrten aber ist dieses Gebiet leider wenig zugänglich, und die Benützung einschlagender neuerer jüdischer Arbeiten, selbst wenn dieselben ausreichten, selbst wenn sie unter sich übereinstimmten, muß doch immer den Mangel an Selbstständigkeit sehr fühlbar machen.

Das Bild jener Zeit verschiebt sich dem christlichen Bearbeiter noch weit mehr durch den zweiten ihm ganz besonders gewichtigen Umstand, der ihm überhaupt erst die Veranlassung giebt, seine Aufmerksamkeit dem Gebiete zuzuwenden. Dieser Zeit und diesem Boden ist das Christenthum entsprossen. Man ist in neuerer Zeit immer mehr zur Erkenntniß gekommen, daß bei dessen ursprünglicher Entstehung kein außerjüdisches Element mitgewirkt hat. Die im Griechenthume, in der Römerwelt herrschenden religiösen und philosophischen Anschauungen waren dem palästinischen Judenthume, somit auch Jesus und seinen Aposteln wie dem an sie sich anlehnenden Judenchristenthume gänzlich fern geblieben; sie beginnen erst sich mit Paulus, mit der Umwandlung in das Heidenchristenthum geltend zu machen. Selbst diese Umwandlung ist nicht durch den Einfluß von außen eindringender Ideen bewirkt worden, sie war vielmehr die Folge des energischen Kampfes von Seiten der Juden gegen das entstehende Christenthum, welche es somit von sich hinaus in die Heidenwelt gewaltsam hineindrängten, und vermittelt wurde

dieser Uebergang durch den Alexandrinismus wie durch die universellen Hoffnungen des jüdischen Messiasglaubens. Nun erst als das Christenthum mitten auf der Heerstraße der Heidenwelt stand, drangen auch deren Ideen auf es ein, die es dennoch mehr bekämpfte als in sich aufnahm. Bei seinem Ursprunge, seinen ersten Schöpfern und Trägern wirkte demnach kein nichtjüdisches Element mit.

Dem jüdischen Geschichtsforscher wird dieses Anerkenntniß sehr leicht, ja er begrüßt dieses Ergebniß mit Freude, er betrachtet es als eine großartige Thatsache, daß das weltbeherrschende Christenthum nicht blos dem Fleische nach, sondern auch dem Geiste nach aus dem Judenthum geboren ist. Er wird sich freilich dem gerechten Anspruche, der an ihn gestellt wird, nicht entziehen dürfen einzugestehn, daß das Christenthum *in seiner vollen Ausbildung*, durch die Aufnahme der Heidenwelt sich das hohe Gut der Befreiung vom gesetzlichen Ceremonialdienst errungen hat. Er wird noch weiter gehn und zugeben, daß auch schon bei dem ersten Auftreten der christlichen Bewegung das Ceremoniengefüge, sowenig es auch an Geltung verloren, doch gelockert worden und etwas in den Hintergrund getreten sei. Gehörte es ja mit zur jüdisch-messianischen Anschauung, daß dem Messiasreiche alle Welt einverleibt werde, mit ihm eine neue Ordnung der Dinge eintrete. War der Glaube an seinen Beginn in die Gemüther gedrungen, so mußte man auch für eine neue Ordnung sehr empfänglich sein, das Bisherige mußte als veraltet, den ganz neuen Zuständen nicht entsprechend erscheinen; es kann ja nicht fehlen, daß ein die Geister mächtig beherrschender, sie ganz erfüllender Gedanke alle andern verdränge. So wird der denkende Jude sich der Anerkennung nicht verschließen, daß das Christenthum bei seinem Eintritte den Keim zur Befreiung vom Ceremonialdienste in sich getragen, den es dann bei seiner Ausbreitung über die Völker zur vollen Entfaltung gebracht. Er wird das Gewicht dieser Befreiung, deren Einfluß auf die Verinnerlichung der Gesinnungen nicht unterschätzen, ja er wird das freimüthige Bekenntniß nicht scheuen, daß das Judenthum hier ein Wesentliches nachzuholen hat, daß wenn auch dem eigensten Wesen des Judenthums Knechtschaft unter die äußere Satzung nicht angehört, es in dieselbe doch hineingerathen ist durch den energischen Kampf, welchen es zuerst gegen das Heidenthum, dann gegen das heidnisch gewordene Christenthum führen mußte, ferner durch den harten Druck, welcher über es verhängt worden, der an sich schon den Geist

knechtet, dann auch um so zäher an jedem ererbten Brauche festhalten läßt, je mehr er vom Dränger verpönt und verhöhnt wird, endlich durch die ganze trübe Geistesrichtung des Mittelalters, welche die freie Bewegung der Geister nicht aufkommen ließ. So bekennt er, daß er nachzuholen hat mit der fröhen Hoffnung, daß es ihm gelingen werde. Dabei wird sich ihm aber die erste Entstehung des Christenthums ganz naturgemäß und ausschließlich aus dem Judenthume und den damaligen jüdischen Zeitverhältnissen erklären, aus den großartigen Anregungen des judäischen Prophetismus und dem befreienden Drange des Pharisäismus. Er wird es bedauern daß schwärmerischer Eifer und heidnische Verblendung das Christenthum seinem Urboden entrückt, die Verletzung des reinen Gottesglaubens und die Verläugnung des angeborenen Adels in jeder Menschennatur wie so manchen andern Irrthum zum Kernpunkte seines Daseins gemacht haben. Er bedauert schmerzlich die so entstandene unausfüllbare Kluft, aber er erkennt klar den ursprünglichen Zusammenhang.

Anders ist die Stellung, welche der christliche Forscher zu dieser Thatsache einnimmt. So gern er auch auf den natürlichen Boden, die geschichtliche Umgebung eingeht, auf dem und innerhalb welcher das Christenthum erwachsen ist, so sehr er bemüht sein mag, unbefangen an diese Aufgabe hinanzutreten: so läßt er sich doch immer den Vorbehalt offen für einen Ueberschuß, der natürlich und geschichtlich nicht erklärbar ist, der als ein wunderbarer oder jedenfalls als ein ganz ungeahnt neuer schöpferischer Act hinzugetreten sein soll. Er muß diesen Vorbehalt machen, will er das unheimliche Gefühl von sich fern halten, daß das Christenthum, wenn blos die reife Frucht einer naturgemäßen geschichtlichen Entwickelung, dann auch blos eine neue Phase des Judenthums, aber keine neue Religion ist, daß die Persönlichkeit, an welche das Christenthum sich knüpft und welche sie göttlich verehrt, dann der überschwänglichen Verherrlichung entkleidet wird. Er kann sich nun einmal nicht damit begnügen, daß das Christenthum durch energisches Zusammenfassen der vorhandenen guten Elemente der Menschheit viel Heil — freilich auch durch schwere Irrthümer unsägliches Unheil — gebracht hat; er will, er muß in ihm eine ganz neue geistige Schöpfung, Anfang und — Ende aller Heilswahrheit erblicken, soll es in ihm, gemäß seinen ererbten Ansprüchen, von denen er sich nicht lossagen kann und mag, nicht ganz zusammenbrechen.

Diese traurige Verblendung wird noch lange die Menschheit in manche trübe Wirrsal stürzen, noch schwere Kämpfe, Blut und Thränen kosten. Dem Geschichtsforscher aber verfinstert dieses Gelüste die reine Erkenntniß der damaligen Zeit. Er muß sie schwarz schauen, damit das „Licht des Evangeliums" sich um so heller abhebt, er malt sich, noch dazu durch die falschen Zeichnungen der christlichen Begründungsschriften und das mangelhafte Verständniß der thalmudischen Quellen verleitet, jene Zeit im Judenthume in nebelhafter Färbung und wird so seinem eignen Unternehmen, Geschichtsschreiber zu sein, untreu, um zuletzt in die Rolle des apologetischen Dogmatikers und Wundererzählers zu fallen.

Diese Erfahrung macht man an allen neueren Bearbeitungen jener Zeitgeschichte. Bei allem Ernste, mit dem die Verfasser an ihre Aufgabe gehn, gewahrt man bei ihnen den Mangel an Vertrautheit mit den einzig zuverlässigen, den thalmudischen, Quellen und zugleich die Absichtlichkeit, das damalige Judenthum als den weit abgelegenen ungeweihten Vorhof zu schildern, aus dem man staunend in das strahlende Heiligthum des Christenthums eintrete. Von diesen Mängeln ist auch das neuste Werk des Hrn. Prof. Hausrath nicht frei. Es hat seine großen Vorzüge. Es ist künstlerisch abgerundet, ist schmuck und anmuthig ohne Schwulst, und man sieht dem ganzen Buche das ehrliche Bestreben des Vfrs. an, trotz dem Verlangen das Bestehende zu wahren, doch alle Umstände unparteiisch zu würdigen, jede eifervolle Aufwallung fern zu halten. Es verletzt nicht und trägt den Schein einer milden Objectivität an sich. Und dennoch!

Schon die ganze Anlage des Werkes beweist, daß die Ausführung der eigentlichen Aufgabe, die innere Geistesbewegung jener Zeit zur Darstellung zu bringen, an einer gewissen Dürftigkeit leidet und dafür die Außenwerke, die bürgerliche Geschichte, mit ungehöriger Ausführlichkeit behandelt werden. Es gehört zwar zum richtigen Verständniß der die Gemüther bewegenden Empfindungen, die umgebende Natur und den historischen Hintergrund zu kennen, um deren Einwirkungen würdigen zu können; daß diese Schilderung jedoch im ersten, vierten und fünften Abschnitte nahezu die Hälfte des Buches einnehme, erscheint nicht gerechtfertigt. Nimmt man nun hinzu den sechsten, den letzten und längsten Abschnitt — er umfaßt mehr als den dritten Theil des Buches —, der, soviel ich sehe, ganz über die Gränze des Werkes hinausgeht, indem er nicht

Zeitgeschichtliches berichtet, sondern eine Auswahl von Momenten aus dem Leben Jesu liefert: so sieht man bald, daß der eigentliche Gegenstand, blos in zwei kurzen Abschnitten behandelt, dem zweiten, der nicht ganz treffend „die öffentlichen Zustände“ überschrieben ist, und dem dritten: „die Parteien“, welche zusammen kaum 90 Seiten einnehmen, sehr zu kurz kommt.

Bei solcher Anlage müssen natürlich die Geschichtswerke des Josephus sehr stark benützt werden. Es fehlt Hrn. H. keineswegs an der rechten Würdigung des Josephus, er hütet sich vor leichtgläubigem Vertrauen zu ihm, wenn es gilt innere Zustände zu erfassen, und er geht mit anerkennenswerther Umsicht zu Werke. Dennoch werden manche Stellen des Josephus in einer mißverständlichen Weise angewendet, so daß aus ihm, und zwar in nicht unwichtigen Punkten, Unrichtigkeiten angeführt und angenommen werden, an denen er selbst ganz unschuldig ist. Schon früher (Urschrift S. 108 Anm.) war z. B. bemerkt worden, daß man sehr mit Unrecht einer Stelle des Josephus (Alterth. XVIII, 1, 4) den Sinn unterlegt, die Sadducäer nähmen Aemter widerwillig an, während dieselbe nur besagt, daß die Sadd., wenn sie ein Amt verwalten, — was eben gerade bei ihrer vornehmen Lebensstellung sehr gewöhnlich war —, sich widerwillig den Anordnungen der Pharisäer fügen müssen, wie Dies auch aus thalmudischen Stellen bezeugt ist. Nachdem Hr. Hausrath in seiner schönen Abhandlung über Pharisäer und Sadducäer in der protestantischen Kirchenzeitung vom J. 1862 dennoch die unrichtige Auffassung wiedergegeben, gab ich abermals in der kurz darauf erfolgenden Abhandlung über diese Parteien (diese Ztschr. Bd. II S. 19, Sonderabdruck S. 13) die nöthige Berichtigung, die seitdem von mehreren Gelehrten aufgenommen worden. Dennoch schreibt Hr. H. auch in seinem neuen Werke (S. 133) im Namen des Jos. von den Sadd.: „Wenn sie ein Mal gezwungen und den Umständen zu Liebe ein Amt annehmen, so schließen sie sich an die Pharisäer an, indem das Volk sie sonst nicht dulden würde“. Die Stelle muß aber lauten: Sooft sie zu Aemtern gelangten, stimmten sie, wenn auch unwillig und mit Zwang, dem, was der Pharis. sagte, bei, weil sie sonst u. s. w. — Weil die Pharisäer nach Jos. Alterth. XVII, 2, 4 sich des, wie es scheint, einflußreichen Eunuchen Bagoas bedienten, ihn zur Anstiftung eines Aufruhrs aufstachelten, ihm die Wiederherstellung seiner Mannheit und Aehnliches verhießen, glaubt Hr. H.

an drei Stellen (S. 177 und Anm. 4. S. 181 und Anm. 3. S. 277 und Anm. 1), man habe sich mit einer Weissagung getragen nach Jesaias 56, 3—5, daß gerade durch Eunuchen das messianische Reich aufgerichtet werde, eine Uebertreibung, die nicht auf Rechnung des Josephus zu schreiben ist. — So weiß Jos. (Alterth. XVI, 1, 1) Nichts von einer strengeren Schule des Schammai und einer milderen des Hillel, vielmehr berichtet er einfach, es sei wider die vaterländischen Sitten, einen Juden als Sklaven ins Ausland zu verkaufen. — Wenn der Vfr. (S. 303), nach Alterth. XVIII, 1, 6, den Pharisäern insgesammt die Behauptung in den Mund legt, man dürfe den Römern keine Steuern zahlen, und dann erst die Zeloten Zadok und Judas den Gaulaniten an die Spitze der Opposition treten läßt, so entspricht Dies nicht dem Berichte des Josephus und verschiebt die Stellung der Parteien. Vielmehr erhoben die gemäßigten Pharisäer keinen Widerspruch gegen die den Römern zu entrichtenden Abgaben, und nur die stürmischen Eiferer, die sich zu einer eignen Partei zusammenscharten und deren unbesonnene Heftigkeit von den Pharisäern keineswegs gebilligt wurde, pflanzten Dies als ihre Fahne auf. Daher wird denn auch die, nach den Evangelien, von den Pharisäern an Jesus gerichtete Frage, ob es erlaubt sei, dem Kaiser den Census zu geben, zwei Male (S. 306 f. S. 370) unrichtig dahin aufgefaßt, als werde eine das Volk sehr aufregende Frage Jesu zur Beantwortung vorgelegt; allein wie bereits in „das Judenthum und seine Geschichte I S. 168 (2. Aufl. S. 172) erläutert ist, richten die Pharisäer und die Herodianer, also jene Abschattung der Sadducäer, welche sonst den Namen der Boëthusier trägt, die priesterlichen Verwandten und Hofleute des Herodes, an Jesus diese Frage als eine Versuchung, weil sie ihn in diesem Punkte mit den Zeloten in Einklang vermuthen und so einen Grund zur Anklage gegen ihn auffinden wollen. Der Vfr. selbst scheint sich S. 437 an diese Auffassung zu erinnern, stößt aber damit dann frühere Angaben um. — Daß das Haus des Antipas „aufs Neue die Ehevorschriften des Gesetzes mit Füßen getreten", indem Salome ihren Vatersbruder Philippus geheirathet, sagt nicht Josephus, sondern fügt H. hinzu (S. 343 f.); in der That verbietet das Gesetz nach jüdischer Auslegung eine solche Ehe nicht. Ebenso ist die Behauptung, daß „die Abgesandten der Schulen sich zudringlich überall einzuführen pflegten, wo man sie nicht gerufen", eine von

Hrn. H. vorgenommene Antedatirung des Treibens der Missionäre, die wohl in den damaligen Juden ihre Musterbilder finden sollen, (S. 394 und Anm. 5), aber nicht den Worten des Josephus zu entnehmen. Dieser (Alterth. XX, 2, 4) berichtet nur, daß jüdische Kaufleute am adiabenischen Hofe ein- und ausgingen und durch ihren vertrauten Umgang auf dessen religiöse Gesinnung eingewirkt haben. Die „Zudringlichen und Ungerufenen" sind eben in andern Kreisen zu suchen.

Philo und die Apokalyptiker werden vielleicht von Hn. H. mehr citirt als nöthig, doch haben sie im Ganzen wenig Einfluß auf seine Darstellung gewonnen. Glücklicher Weise werden auch die angeblich alten Thargume so gut wie gar nicht genannt, trotzdem daß Hr. H. den alten Irrthum nachschreibt (S. 95): „Ein zur Zeit Jesu verfaßtes Thargum freierer Art ist das des Onkelos zur Torah und das jüngere des Jonathan ben Usiel zu den Propheten". Wir wollen diesen Satz, der auch, abgesehn von den unkritischen Annahmen über die Zeit der Abfassung, mehrfach Unrichtiges enthält, nicht weiter zergliedern; es genügt uns, daß diese, wenn Zeitgenossen Jesu, dann so sehr beachtenswerthe Zeugen, dennoch zum Vortheile des Buches sonst kaum genannt werden und der Vf. Hrn. Langen deren Ausbeute überläßt, auf den er sich denn auch einmal bezieht (S. 176).

Am Schwächsten ist leider das Buch in der Benützung derjenigen Mittel, welche die einzig verläßliche Grundlage zum Aufbaue einer innern Geschichte jener Zeit bieten können, nämlich der thalmudischen Schriften. Hr. H. hat die zahlreichen Stellen, welche er anführt, secundären Quellen entlehnt. Er bedient sich theils der von älteren christlichen Gelehrten dargebotenen Stellen, theils derjenigen, welche in neueren jüdischen Schriften herangezogen werden. Die ersteren sind sehr unzuverlässige Führer, und gar viele Irrthümer, die wir in dem Buche finden, sind offenbar denselben blos nachgeschrieben [1]). Von den letzteren benützt er Jost, Herzfeld,

1) Der Art ist, wenn S. 81 der Spruch aus Aboth 1, 1 statt den Männern der großen Synode, Simon dem Gerechten beigelegt wird. — S. 127 Anm. 4 heißt es: „In diesem Sinne ist auch die Geschichte Pirke Aboth 1, 3 aufzufassen, nach welcher die mythischen Stifter der Sadducäer und Boöthusen (l. Boë-) den genannten Lehrsatz des Antigonus von Socho zum Ausgangspunkt genommen haben sollen. Ganz richtig wird dann weiterhin die sadducäische Läugnung der Auferstehung dem Lohndienst der Phari-

Grätz, Geiger, und ist nur zu bedauern, daß er von dieser Zeitschrift, die ihm gar Manches darbieten konnte, gar keinen Gebrauch macht und daß ihm Derenburg's Buch (vgl. diese Ztschr. Bd. V S. 261 ff.) wohl zur Zeit der Abfassung noch nicht zu Gebote gestanden. Der Vfr. hat das ihm Dargebotene mit Einsicht und eingehend benützt; wenn es ihm dennoch nicht gelungen, daraus ein klares Bild der Zeit zusammenzustellen, so mag Dies zum Theile in den Abweichungen liegen, welche auch unter den neueren jüdischen Schriftstellern herrschen, vorzugsweise aber darin, daß er, der Selbstforschung entbehrend, sich nicht genügend in die damals geltenden Anschauungen und deren innerliche Entwickelung zu versetzen vermochte.

Den Angelpunkt dieser ganzen Geschichte bilden die Parteien, welche die verschiedenen politischen Strömungen und religiösen Richtungen repräsentiren; aus ihnen setzt sich erst das Gesammtleben zusammen. Es zeigt demnach von einer starken Verkennung dieser Wahrheit, wenn der Vrf. zuvor im zweiten Abschnitte „die Schriftgelehrten", „Tendenzen des Rabbinismus" und „die Schriftgelehrsamkeit" bespricht und den dritten Abschnitt erst „den Parteien" widmet. In der That wird man aus der Darstellung auch keinen Einblick in die Zustände gewinnen. Um diesen zu erlangen, muß viel tiefer ein- und viel weiter zurückgegangen werden.

Mit dem Falle Israel's und dem dadurch besiegelten Uebergewichte Juda's trat eine eingreifende Reform des Israelthums ein, und in den Vordergrund des einziggültigen Tempels zu Jerusalem traten die Zadokssöhne. Als auch Juda in's Exil wanderte, wurden die Nachkommen David's und Zadok's als die Häupter des Volkes betrachtet, und als solche treten sie auch bei der Rückkehr auf. Gern hätten die Ueberreste aus dem Reiche Israel, die im

säer entgegengestellt". Von allem Dem steht dort, wo blos der Spruch des Antigonus, keine Sylbe; nur die Aboth Nathan's fügen diese Dinge hinzu. — „Dein Haus — heißt es S. 131 — sei geöffnet gegen die Straße, sagte ein Schüler Hillel's, und die Armen seien die Kinder Deines Hauses". In Anm. 4 steht als Quelle: Pirk. Ab. 2, 11. Die Stelle ist jedoch daselbst 1, 5, der Spruch gehört Joße ben Jochanan an, der ein volles Jahrhundert vor Hillel gelebt. S. 354 und 398 wird nach Bengel angegeben, die Stelle Jes. 61, 1 gehöre der Haftarah für den Versöhnungstag an, und darauf beziehe sich Luc. 4, 17 ff. Allein die Stelle ist gar keine Haftarah und Lucas sagt gar Nichts davon.

Lande zurückgeblieben waren und nun den Name „Samariter" trugen, sich den zurückgekehrten Judäern angeschlossen, an dem Neubaue des Tempels zu Jerusalem, mit Ignorirung Sichem's, sich betheiligt und so eine volle Einigung hergestellt. Allein die Judäer, erfüllt von dem Gedanken an Restauration und Verjüngung ihres religiösen Staatslebens, waren zwar einerseits von der allumfassenden weitherzigen Reform, wie sie die Propheten Juda's angebahnt, durchdrungen, aber doch auch andererseits für Befestigung ihrer noch so sehr schwachen Selbstständigkeit wie für die Reinhaltung ihres Grundwesens von aller heidnischen trüben Beimischung erglüht[1]). Wie sie daher von den eingebrochenen fremden Ansiedlern sich fern halten wollten, so sahen sie auch in der Vermischung mit den Samaritanern, die sich vor solcher Berührung unterdessen nicht bewahrt hatten, eine Untergrabung ihrer heiligen Absichten. Erst durch die Zurückweisung der Samaritaner erweiterte sich der Bruch zwischen diesen und Judäern. Jene verwarfen nun Alles, was von Juda stammte. Freilich mußten sie, der vaterländischen Cultur entfremdet und nur aus trümmerhaften Erinnerungen noch an gewissen äußern Satzungen haltend, von den Judäern die Schriften aufnehmen, welche als uralt, vor der Suprematie Juda's entstanden galten, und sie nahmen sie auf in der Gestalt, welche sie in Juda empfangen hatten, die als mosaisch verehrten Bücher, einschließlich des streng judäischen Deuteronomium, und mit den unverkennbaren Zusätzen, welche noch späteren Zeiten angehören. Doch brachten sie sie in Einklang mit den ererbten bei ihnen fortlebenden Sitten theils durch Aenderungen im Texte, theils durch eigenthümliche Deutungen. Eine volle und richtige Zeichnung der Samaritaner ist erst begonnen und noch nicht ausgeführt. Man liebt es gar zu sehr sie als halbe Heiden darzustellen, sie waren aber strenge Israeliten, freilich mit verbissenem Ingrimm gegen die Juden, und von diesem Hasse gestachelt, mögen sie oft mit dem Auslande gebuhlt haben, ohne darum doch ihre religiöse Selbstständigkeit aufzugeben; nur waren sie von vorn herein starr und konnten, soviel sie auch von den Juden annahmen, sich an ihrer lebensfrischen Entwickelung nicht betheiligen[2]).

---

1) Vgl. die Abhandlung: Maleachi und der jüngere Jesaias, oben S. 86 ff.

2) Vgl. meine Abhandlung: Differenzen zwischen Samaritanern und Juden, in Ztschr. d. D. M. G. Bd. XX S. 527—73.

Die Juden ihrerseits wurden in eigenthümliche Verhältnisse hineingedrängt. Der Eifer für ihre Restauration, ihre Selbstständigkeit mußte sie besonders anspornen, fremde Elemente fern zu halten, ihre Stammesreinheit sorgsam zu wahren, und die Herstellung der Stadt und des Tempels, Jerusalems und des jüdischen Heiligthums in ihm, galt als Symbol dieser Selbstständigkeit, wurde der Mittelpunkt ihres Strebens. Absonderung von den Nichtnationalen, Anschluß an den Tempel und seine Diener war der Wahlspruch der Vaterlandsfreunde. Die Zadokſöhne, die treuen jerusalemischen Priester, mußten daher sehr bald ein Uebergewicht erlangen über die Davidsöhne, umsomehr als eigentliche Herrschaft von dem Oberlehnsherrn sehr beschränkt war und sehr wenig sich manifestiren, das priesterliche Werk im Tempel hingegen durch die fromme Bereitwilligkeit der Anhänger zu immer höherem Glanze sich erheben konnte. So waren von vorn herein die zwei Abtheilungen des Volkes gegeben, die seine kräftigsten Bestandtheile waren und blieben: die Zadokſöhne, die herrschenden, das Heiligthum vertretenden, und die Abgesonderten, das strengnationale Bürgerthum. Anfangs gingen beide Händ in Hand, um die gemeinsamen Angelegenheiten zu befestigen, doch mußte bald Eifersucht und Zwiespalt eintreten, ohne daß sie von einander lassen konnten. Aristokratische und hierarchische Gelüste der Zadokiten drängten gern das Volk und seinen selbstthätigen Eifer zurück, dahingegen erwuchs das Mißtrauen des kräftigen Bürgerthums gegen die priesterlichen Herren, suchte ihre Vorzüge zu beschränken, die Verwaltung zu demokratisiren und, soweit es mit dem unverbrüchlich gewordenen schriftlichen Gesetze verträglich, auch religiöse Gleichstellung zu erwirken. Also die Wurzel, aus der die Sadducäer und Pharisäer hervorwachsen, ist dieselbe alte gemeinsame, die Trennung selbst in dem Beginne der staatlichen Wiederherstellung mitgegeben.

Die Stellung der Parteien ergiebt sich nun von Anfang an und zeichnet sich im Laufe der Geschichte immer schärfer ab. Die Zadokſöhne, die Sadducäer, sind die Männer der Verwaltung, die geborenen Vertreter der staatlichen Selbstständigkeit, sie sind die Träger des Heiligthums, die priesterlichen Beamten der Religion, und sind dennoch kühl in beiden Beziehungen, werden immer persönlich anmaßender, sachlich lauer. Das kräftige und fromme Bürgerthum, die Pharisäer, muß und will sich den herrschenden Priestern, zumal dem ov ihnnen geleiteten Heiligthume anschließen, Pflichten

gegen den Tempel erfüllen, Abgaben zu seiner Erhaltung entrichten, ist besorgt um Fernhaltung jeder Entweihung von dem Geheiligten, und muß andererseits dennoch mißtrauisch auf die Träger des heiligen Dienstes hinblicken, ihre Herrschsucht abwehren, ihren Heiligkeitsdünkel demüthigen, sich selbst zu einer gleichberechtigenden Heiligung emporschrauben, um den Sadducäern die vermeintlichen Vorzüge zu entwinden. Hierin liegt die Erklärung für die Parteibildung und die Parteikämpfe, hierin die Ursache für die peinliche Selbstbelastung der Pharisäer aus demokratisch staatlichem und religiösem Freiheitsdrange.

An den Ereignissen, an der Ausbildung der geschichtlichen Zustände schärften sich die Gegensätze. Unter der Oberhoheit der Perser und Alexanders des Macedoniers verflossen die Verhältnisse ziemlich ruhig; nicht in ihrer Eigenthümlichkeit gefährdet, nicht zum Kampfe dafür herausgefordert, gingen die verschiedenen Classen der Gesellschaft still mit einander; doch von nun an kam ängstliche Bewegung. Schon das Element überwiegender griechischer Bildung mußte eine Gährung in den Gemüthern erzeugen; die vornehmen Familien traten, bei aller priesterlich-jerusalemischen Gebundenheit, doch in engere Berührung mit der tonangebenden Gesellschaft des herrschenden Volkes und wurden von der scheinbaren geistigen Ueberlegenheit, von der verführerischen Ueberfeinerung geblendet. Es konnte nicht an Nachahmungen fehlen, die den schlichten Bürgersinn der „Abgesonderten" politisch wie religiös tief kränkten und gegenüber der Aristokratie den Eifer für die Bewahrung der volksthümlichen Sitte erhöhten. Hiezu kam noch der erweiterte Umfang, den das Judenthum über die Gränzen des judäischen Paläſtina's hinaus gewann. Bei der Großartigkeit, welche die Verhältnisse im griechischen Weltreiche gewannen, hob sich auch das Selbstbewußtsein der Samaritaner und der ägyptischen Juden, und die freie Bewegung, die von einer erleuchteten Verwaltung begünstigt wurde, gab ihnen den Muth zu selbstständigerem Auftreten. Samaritaner und Aegypter gründeten oder befestigten eigne Tempel an alten geheiligten Stätten, die ersteren zu Sichem, die letzteren in der Gegend der alten „Sonnenstadt" (Heliopolis) im leontopolitanischen Bezirke. Dem strengnationalen Bürgerthume war ein Tempel außerhalb Jerusalem's eine Stätte des Abfalls, die Kluft zwischen Judäern und Samaritanern erweiterte sich, auch die ägyptischen Juden gelten nicht für vollberechtigt, obgleich sie es an der Verehrung für Jeru-

salem und an reichen Beiträgen dorthin nicht fehlen ließen. Die herrschenden Priesterfamilien hingegen suchten die Umstände zu benützen zur Ausdehnung ihrer Machtbefugnisse, zu neuer Verherrlichung ihres Stammes; jüngere Söhne wurden hingesandt, um dort als Hohepriester an die Spitze zu treten. So gingen wiederum die Interessen des Patriciats und des Bürgerthums weit aus einander. Zwischen Samaritanern und Zadokiten stellte sich ein gewisser geistiger Zusammenhang her, soweit die feststehenden Schranken es zuließen; in der Gesetzesdeutung ließen jene von diesen sich leiten, umsomehr entfernten sich von beiden die Strengnationalen, die Pharisäer. Weniger wirkten die ägyptischen Juden, deren Oniastempel — so genannt nach dem Namen des ersten Priesters — wenig Bedeutung gewann, während die reiche und intelligente Bevölkerung Alexandrien's an Ansehen stieg und der Name „Alexandriner" für alle Juden Aegyptens galt. Die fremde griechische Sprache, die eigenthümliche Bildung und Richtung, die als alexandrinische eine für die Zukunft einflußreiche Geltung erlangte, verhinderte, trotz der reichen literarischen Thätigkeit, die sie entfalteten, und trotz dem warmen Eifer für Judenthum, den sie bewahrten, ihre Einwirkung auf Palästina; sie empfingen von dort, wenn auch abgeschwächt, und vermochten nicht zu spenden, selbst zur Zeit da die Ptolemäer das Scepter führten über Palästina.

Jedenfalls blieben jedoch unter den ersten Regenten dieses Hauses die Juden ungekränkt, und keine Leidenschaft wurde hervorgerufen. Doch bald änderte sich die Lage. Die späteren Ptolemäer verloren den milden Sinn gegen ihre jüdischen Unterthanen im eigenen Lande, betrachteten sie als fremdartige Elemente mit Mißtrauen, und Druck häufte sich auf die Juden, die den Mutterboden Palästina's innehatten. Noch schlimmer wurde es für diese, als Syrien's Tyrannen, die Seleuciden, die Herrschaft über Judäa an sich rissen; griechischer Dünkel ohne tiefere Bildung verletzte tief die Eigenart der Juden. Nun trat wieder recht scharf hervor, wie weit die herrschende Aristokratie und das Bürgerthum aus einander gingen; jene schmiegte und krümmte sich unter das Machtgebot des ausländischen Herrschers selbst mit Verletzung der religiösen Eigenthümlichkeit, dieses suchte dieselbe mit aller Kraft zu wahren, grollte gegen die Obmacht des fremden Herrschers und war tief entrüstet über die Söhne des eignen Volkes, die in sklavischer Unterwürfigkeit und mit Verläugnung geheiligter Volkssitte dennoch wieder die innere

Verwaltung leiteten und Vertreter des Heiligthums blieben. Der rathlosen Ohnmacht dieser eifrigen, aber beschränkten Demokratie, die die herrschenden Priester als Verräther verabscheute und dennoch das Priesterthum weiter verehren mußte, kamen Glieder aus dem Priesterstande, die aber nicht zur herrschenden Linie gehörten, zu Hülfe; an die Spitze des Widerstandes gegen das Machtgebot des Auslandes und die Gefügigkeit der Zadokiten stellten sich die Hasmonäer, die klug und vaterländisch gesinnt, mit muthigem Eifer den Kampf unternahmen und glücklich zu Ende führten, die Unabhängigkeit errangen und die Zadokiten stürzten, sich selbst zur Herrschaft wie zum Hohenpriesterthume emporschwangen und jene wie dieses mit dem Glanze eines Königsthrones umgaben.

Die Zadokiten waren nun von ihrer Höhe herabgestiegen und blieben dennoch als Priester, als alter Adel eine einflußreiche Aristokratie, um die sich Alles scharte, was nach exclusiver Stellung lüstern war; sie nannten sich selbst „die Söhne der Hohenpriester", das Volk kennzeichnete sie als Sadducäer. Gegen ihre, nun noch weit weniger berechtigte Anmaßung erhob sich um so heftiger der Unmuth des Bürgerthums, der Genossen des frommen Bundes, Chaberim, der Kenner des Gesetzes, der Soferim und Chachamim, die mit dem alten Namen der „Abgesonderten" der Peruschim, Pharisäer, belegt wurden. So wogte der Kampf zwischen der doch immer im Besitze bürgerlicher Vorrechte und priesterlicher Stammesheiligkeit befindlichen Aristokratie und dem nach erweiterter Machtgeltung und möglichst religiöser Ausgleichung ringenden Bürgerthum. Diesen Streit vermochte die hasmonäische oder makkabäische Dynastie nicht zu bewältigen. Eine Vermittelung zwischen diesen schroffen Gegensätzen, ja eine Erhebung über die Parteien gelang selbst kräftigen und klugen Herrschern aus diesem Hause nicht, um so weniger den Schwächlingen, die bald folgten. Erkannten ja auch sie übrigens vorzugsweise ihre Berechtigung in ihrem priesterlichen Charakter, und so mußten sie sich zu ihren Stammesbrüdern hingezogen fühlen; ist ja dem Hofe zu allen Zeiten überhaupt eine gefügige Aristokratie verwandter als ein eifriges, argwöhnisch seine Freiheit bewachendes Bürgerthum! So waren die Pharisäer im Kampfe nicht blos gegen die Sadducäer, sondern auch gegen das makkabäische combinirte Königthum und Hohenpriesterthum. Zukunftshoffnungen, unklar und schwärmerisch, aber im bestimmtesten Gegensatze zu der entarteten Gegenwart, gestalteten sich zu glühender Sehnsucht. Die

Herrschaft mußte, vom Priesterthum getrennt, in das alte Davidhaus wieder einkehren, das Volk unterdessen die Priesterobmacht einengen, sich selbst möglichst in seiner Gesammtheit zu einem Priestervolke heranbilden.

Die Herrschaft wurde freilich dem Priestergeschlechte entwunden, aber sie kehrte nicht zum davidischen Hause zurück; ein Neujude, ein Idumäer, gewann sie und machte sie in seinem Hause erblich. So waren alle, Sadducäer wie Pharisäer, gleich unterthan der Herrschergewalt, die um so schwerer auf ihnen lastete, als sie nun noch unter die Botmäßigkeit der Römer kamen, die eine selbstständige Regung nicht duldeten. Die Sadducäer waren wiederum fügsam, ralliirten sich umsomehr mit der Herodäischen Dynastie, als diese durch Verschwägerung theils mit den gestürzten Hasmonäern theils mit einem neuen Priestergeschlechte, dem des Boëthos, ihre Berechtigung anerkannte. Auch die Pharisäer beugten sich, den gemeinsamen Druck dem Uebergewichte der Sadducäer vorziehend — wenn auch diese mit den Boëthusiern es auch jetzt noch an plumpem Uebermuthe nicht fehlen ließen —, doch die Hoffnung auf den heimischen, davidischen Herrschersprößling um so eifriger nährend und die religiös demokratischen Grundsätze um so angestrengter befestigend und verbreitend. Das gelang ihnen umsomehr, als die Priester nicht mehr auf dem Throne saßen und von dort nur laue Unterstützung fanden. Hillel und seine Schule traten innerhalb des Pharisäismus mit größerer Energie auf, die Gesichtspunkte erweiterten sich, größere religiöse Freiheit suchte sich anzubahnen, und wenn auch dieses Streben in dem schweren Kampfe um das ganze Volksdasein nicht zu seiner vollen Entfaltung gelangen konnte, der politische Kampf die Bewegung der Geister nach diesem einen Punkt hindrängte: so bereitete doch die neue Richtung das Christenthum vor und ebnete ihm die Wege.

Denn die Aufregung der Geister, welche diese in sich selbst immer weiter fortschreitende und sich der Massen immer mehr bemächtigende Bewegung des Pharisäismus bewirkte, war eine gewaltige. Es war freilich der unbestrittenen Priesterherrschaft während der stillen drei Jahrhunderte, welche Judäa unter der Oberhoheit der Perser und in der ersten Griechenzeit verlebte, gelungen, die Reform, welche der Judaismus und das Deuteronomium als dessen Ausdruck anbahnte, zu dämmen. Opferwesen und Priesterthum aren trotz deren Ignorirung im Deuteronomium gar sehr in den

Vordergrund getreten, Tempelabgaben, geheiligte Theile von Vieh und Frucht, die dem Priester gegeben werden mußten und nur von ihm verzehrt werden durften — nicht von den Eigenthümern als Festmahl in Jerusalem —, galten als höchster Gottesdienst, kurz die Schranke zwischen dem hochbevorzugten Priesterstamme und dem übrigen Volke war eine unübersteigliche geworden. So bewegte sich der Kampf noch bis zur Tempelzerstörung lediglich innerhalb dieser Schranken und wagte nicht sie niederzureißen; aber dennoch drang er an sie so nahe wie möglich heran und fing allmälig an auch daran zu rütteln.

Zuvörderst war das Hauptanliegen, dem Volke analoge Heiligungsmittel zu verleihen, wie sie den Priestern einen geweihten Charakter aufprägten. Neben dem Tempel erhoben sich Synagogen, in welchen die Gelehrten Gebete vortrugen, Festmahlzeiten wurden eingerichtet, die eine ähnliche Weihe wie die Opfermahle an sich tragen sollten, zu denen man durch Waschungen sich vorbereitend reinigte, die mit Gebeten eingeleitet und geschlossen, mit allerhand frommen Gebräuchen umgeben waren. Die Art des Schlachtens der Thiere im Allgemeinen, die Vorsicht, daß nur Fehlloses genossen werde, wurde den Opferthieren entlehnt, so daß in gewissem Sinne auch das ganze Volk blos Opferfleisch aß, und die besonders Frommen aßen ebenso jede Frucht mit derselben Vorbereitung als wäre sie der Levitenzehnte oder gar die Priesterhebe. War es ihnen nicht vergönnt, Priestergewänder zu tragen, so wurde um so größere Aufmerksamkeit auf die Zizith (Schaufäden) gelegt wie auf die Thefillin (Gebetriemen, Phylakterien), welche man in die Schrift hineindeutete, gerade um gleichfalls im Aeußern eine der priesterlichen ähnliche Heiligkeit zu bekunden. — Aber andrerseits ging man auch sehr ernst darauf aus, die Vorrechte der Priester zu beschränken. Auch der Hohepriester sollte möglichst wenig selbst am Versöhnungstage im innersten Heiligthume vorzunehmen und nur ganz kurz dort zu verweilen haben; zu dem Schlachten auch der Opferthiere sollte ein jeder auch nichtpriesterliche Israelite tauglich und nur das Blutsprengen Funktion der Priester sein. Man entfernte die Beschränkung der Priesterehen auf den Stamm, alle Israelitinnen von unbefleckter Geburt, selbst Proselytinnen sollten nicht ausgeschlossen sein. Besonders verkürzte man die Abgaben an Leviten und Priester. Ob der Zehnte abgegeben sei, darum hatte man sich beim Ankaufe der Frucht nicht zu kümmern; nur

die Priesterhebe, jene unbestimmte kleine Gabe, und der Zehnte vom Zehnten, gleichfalls an die Priester zu entrichten, sollte ausgeschieden werden im zweifelhaften Falle, während derjenige Zehnte, welcher von den Eigenthümern in Jerusalem als Festmahl verzehrt wurde, in seiner vollen Geltung blieb. Verwaltung und Gerichtsbarkeit, welche doch als religiöse Handlungen gelten und in deren Besitz sich die Priester gesetzt hatten, wurden ihnen möglichst abgerungen, ganz besonders die Feststellung des Kalenders mit seinen Festzeiten.

Energischer noch ging Hillel und seine Schule in diesem Bestreben vor. Er setzte die Aufgabe, die Priester möglichst zurückzudrängen noch ernster fort, aber er verstand die Erhebung des Volkes noch anders; nicht in der heiligen Vermummung, sondern in der freieren Bewegung und dem sittlichen Werthe suchte er dessen Bedeutung, wenn er auch die gesetzlichen Schranken nicht gänzlich zu brechen vermochte, ja Dies auch sicher nicht wollte. Dem Peßachopfer, dem einzigen, welches altherkömmlich von dem ganzen Israel als solches verzehrt wurde, vindicirte er die ganze Heiligkeit und alle die Rechte, welche nur irgend von einem priesterlichen galten. Er machte die Priester, wo sie auch ausdrücklich im Pentateuche als die Organe der Entscheidung hingestellt sind, lediglich zu den Dienern, zu dem nachsprechenden Munde der „Gelehrten" (wie bei der Entscheidung über den Aussatz). Aber das Leben des Volkes wollte er nicht durch Hinaufschrauben zu priesterlicher Heiligthuerei belasten. Schon früher hatte man die gemeinsamen Sabbathmahle erleichtert, indem man die Entfernung vom Orte und das Herbeischaffen der Speisen, das am Sabbathe untersagt war, durch fingirte Ortsvereinigung, Erub, ermöglichte; Hillel's Schule hielt wohl diese Vorrichtungen bei, aber verringerte sie so, daß sie eigentlich blos zum Scheine herabsanken. Für die Festtage war die Herstellung der Festfreude durch Bereitung des Mahles am Tage selbst schon früher gestattet, aber man umzäunte diese Erlaubniß doch gar sehr, jede scheinbar unnöthige Arbeit als Entweihung der Festfeier betrachtend; die Hilleliten räumten alle diese Erschwerungen weg. Galt Räucherwerk beim Mahle wohl als Nachahmung des priesterlichen Weihrauches, duftende Salben als die des priesterlichen Salböls, so legte Hillel mit den Seinigen auf solche aristokratische Priesterlichkeit gar keinen Werth. Selbst die Waschungen vor dem Mahle standen bei ihm in geringerem Ansehen, und

es trat gar Mancher auf, der sie ganz beseitigt wissen wollte. Sicher hatte Hillel noch gar Manches angeregt, das im Zusammensturze des Staates und bei dem dadurch genährten finstern Sinn vergessen oder verdrängt und gar nicht in die thalmudischen Schriften aufgenommen wurde; wir finden Andeutungen, daß er auch das Schlachten leichter nahm, und in richterlichen Dingen setzte er mit voller Rücksicht auf das Verkehrsleben erleichternde Gesetze durch. Aber freilich in jener stürmischen Unruhe des erbittertsten Kampfes um das ganze nationale Dasein, welche bald Alles ergriff, fand die stille innerliche Reform keinen angemessenen Boden und mußte auf halbem Wege stehn bleiben. —

Es ist das Verdienst des Hausrath'schen Buches, daß diese Auffassung der Zeit in seiner Darstellung durchblickt; doch ist dieses Durchblicken noch nicht die volle Beleuchtung, wie sie die Zeit in viel weiterer Ausführung, als wir ihr eben gewidmet haben, verdient. Dazu fehlt es bei Hn. H. an genügender Vertrautheit mit den Quellen. Es sind zwar, wie oben gesagt, die neueren jüdischen Forschungen reichlich benützt, bald mit bald ohne ausdrückliche Nennung, und stillschweigend werden Resultate aufgenommen, deren Begründung erst aus dem nicht angeführten Gewährsmanne zu entnehmen ist [1]). Dennoch ist im Ganzen wie im Einzelnen des Irrigen gar viel, was bei Vergleichung der Quellen sich ganz anders stellt. Betrachten wir uns nur einige Beispiele:

S. 36 wird uns Jerusalem mit seiner Bevölkerung geschildert, unter ihr treten nun auf „Leviten, erkenntlich an der spitzen Mütze und der Tasche, die das Gesetzbuch umschloß". Wir sind begierig, woher der Vf. so genau mit der Tracht der Leviten bekannt ist; eine Anmerkung verweist auf Jebama 122 a. Wir wissen, daß Jebama Druck- oder Schreibfehler für Jebamoth ist und schlagen

1) Wenn z. B. die Zeloten S. 305 durch den ihnen beigelegten Spruch charakterisirt werden: „Wer über sich nimmt das Joch der Torah, dem nimmt man das Joch der Regierung und der bürgerlichen Ordnung ab, wer jenes abwirft, dem wird dieses auferlegt": so genügt kaum die Verweisung auf Aboth 3, 5. Nicht blos die etwas freie inhaltliche Uebersetzung, sondern auch die Zurückführung des Spruches auf die Zeloten, nämlich auf Nechunia ben Ha-Kanna (הקנא, in unsern Ausgaben הקנה), also den Sohn eines bekannten Zeloten, ist meiner Abhandlung über „Sadducäer und Pharisäer" S. 32 Anm. 13 (diese Ztschr. Bd. II. S. 38 Anm. 13, vgl auch das Judenthum und seine Geschichte I S. 108, Aufl. 2 S. 114) entnommen und findet dort seinen Nachweis im Zusammenhange.

diesen Tractat nach. Da wird die gesetzliche Bestimmung aufgestellt, daß die Todeserklärung eines Mannes, so daß die hinterlassene Frau sich wieder verheirathen dürfe, selbst auf das motivirte Zeugniß eines Einzelnen, auch einer Frau ausgesprochen werden könne. Zur Bestätigung wird folgender Vorfall mitgetheilt: „Einst gingen einige Leviten nach Zoar, der Dattelstadt, da erkrankte einer von ihnen auf dem Wege, und die andern brachten ihn in ein Wirthshaus (Pandokeion). Als sie zurückkehrten, fragten sie die Wirthin nach ihrem Reisegefährten, diese aber erwiderte: er ist gestorben und ich habe ihn beerdigt, zum Zeugniß dessen brachte sie ihnen seinen Stock, seine Reisetasche und die Gesetzrolle, die er besessen. Darauf hin gestattete man seiner Frau die Wiederverehelichung". Von einer spitzen Mütze hören wir hier gar Nichts; Stock und Reisetasche sind nothwendige Utensilien für jeden Wanderer [1]), und daß der fromme Israelite, wenn er sich von Hause entfernte, sich nicht von seinem Gesetzbuche trennte, ist auch keineswegs auf den Leviten beschränkt. — Als Beamter der Synagoge wird S. 73 der Vorbeter genannt, der „zugleich als Secretär und Synagogenbote die auswärtigen Geschäfte der Synagoge besorgte". Man ist begierig zu wissen, was diese „auswärtigen Geschäfte der Synagoge" sein mögen, und sucht die angeführte Belegstelle „Mischna rosch haschana 4, 9" auf. Dort nun lesen wir: „Sowie der Gemeindebote verpflichtet ist, so auch ein jeder Einzelne; Gamaliel jedoch behauptet, der Gemeindebote entbindet die Menge ihrer Pflicht". Das bedeutet nun, nach dem natürlichen Zusammenhange mit dem Vorangehenden, daß nach der Annahme der andern Lehrer nicht blos der Vorbeter am Neujahre das Schofarblasen an bestimmten Stellen des Gebetes zu vollziehen, sondern daß auch jeder Einzelne das Blasen vorzunehmen habe, während Gamaliel es dem Einzelnen erläßt und behauptet, die Pflicht sei erfüllt, wenn die Einzelnen die Stöße vom Vorbeter vernommen haben. Die Gemaren beziehen den Ausspruch auch auf die Gebete selbst, bei denen gleichfalls die Einzelnen sich ihrer Pflicht entledigt haben, wenn sie sie vom Vorbeter mit angehört, ohne sie selbst gesprochen zu haben. Jedenfalls handelt es sich hier lediglich um Synagogen-Ceremonien und nicht um „auswärtige Geschäfte", deren die Synagoge keine kennt. — S. 76 wird das Studienwesen geschildert und gesagt:

1) Vgl. auch Schabbath 31 a und dazu diese Ztschr. Bd. V S. 280.

„War ein Schüler durch mehrjährigen Unterricht so weit gekommen, daß der Lehrer ihn für würdig hielt selbst mitzusprechen, so weihte er ihn zum Chaber, zum Genossen". Ein Beleg ist dafür nicht gegeben, dürfte sich auch schwerlich auffinden lassen. Denn ein Chaber ist keineswegs ein „Lehrgenosse", sondern ein „Gesellschaftsbruder"; wenn nämlich Jemand die Verpflichtung übernahm, die Vorschriften der Pharisäer in vollem Umfange zu beobachten, so ward er in die engere Verbindung aufgenommen, somit ein Chaber oder Genosse. — Neben mancherlei Ungenauem, was S. 82 mit unrichtigen Citaten bringt, heißt es auch: „Selbst die Frage konnte der Entscheidung eines Rabbi Hillel werth erscheinen, was der zu thun habe, der bei Eintritt des Passah das Schlachtmesser nicht zurechtgelegt finde". Der Vfr. verschweigt, trotz Berufung auf Jost, daß es sich hier um das Gebot des Sabbath handle, wenn dieser der Rüsttag des Peßach ist, und daß hier gerade der bedeutende Kampf Hillel's mit der Priesterpartei sich anschließt, der ausführlich im Anhange zu „Sadd. u. Phar." erörtert ist, auf den hier S. 89 sehr ungeeignet hingewiesen wird. — Für die „sonderbaren Heiligen, die sich von dem Augenblick an, daß im Tempel der Sabbath angeblasen wurde, nicht mehr von der Stelle rührten, sondern blieben, wo die Posaune sie überrascht hatte", (S. 85 f.) fehlt wieder der Beleg, und wäre ich allerdings nach demselben begierig.

Wenn der Vfr. in den zwei letzten Capiteln des zweiten Abschnittes sich die Aufgabe stellt, die Geheimlehre und deren praktische Anwendung zu behandeln (S. 98—114), so wird man bald vermuthen und es auch bestätigt finden, daß zum Theile ungeeignete Quellen herbeigezogen, zum andern Theile Data aus viel späterer Zeit als Beweise für die in Rede stehende angewendet werden. Philo und die Apokalyptiker sind schlechte Zeugen für palästinische Geistesrichtung. Der erstere allegorisirt in seiner philosophirenden Umdeutung, die dennoch weder die Geschichtlichkeit der Erzählungen noch die Verbindlichkeit der Vorschriften aufheben will. Die letzteren haben unklare Erwartungen und stellen dieselben in dunkeln Bildern und räthselhaften Verhüllungen dar. Alles dieses ist keine Geheimlehre. Was der Vfr. sonst vorbringt, ist, wie bereits gesagt, antedatirt. So heißt es S. 100: „Von Alters her war dagegen eine andere Methode der Auslegung unter den palästinensischen Schriftgelehrten gangbar, die schließlich auch darauf hinauslief, einen geheimen Schriftsinn ausfindig zu machen. Es

war das die Anwendung der geheimen Zahlenlehre (schlechtweg „die Ueberlieferung“, „Kabbalah“ genannt) zu exegetischen Zwecken“. Die Anwendung des Wortes „Kabbalah“ belehrt uns hinlänglich, daß wir es hier mit jener unkritischen Vermengung der Zeiten zu thun haben, die so arge Verwirrung in die Erkenntniß der jüdischen Geistesentwickelung gebracht hat. Die ganze mystische Richtung, welche mit dem Namen der Kabbalah belegt wird, gehört dem Mittelalter, noch dazu dessen jüngerer Zeit an und hat nur sehr karge Anklänge in der Literatur der Thalmude und des älteren ächten Midrasch; ihr ist das Wort Kabbalah in diesem Sinne gänzlich fremd, sie kennt es blos in dem stricten Sinne von wirklicher, meist halachischer, Tradition (zuweilen sogar von dem Schriftworte außer dem Pentateuch). Auch jene angebliche geheime Zahlenlehre, d. h. die Vertauschung eines Wortes mit einem andern, wenn die Buchstaben beide einen gleichen Zahlenwerth haben (Gimatria), ist keine „Methode der Auslegung“, die „von Alters her unter den palästinensischen Schriftgelehrten gangbar“ gewesen. Sie findet sich in der älteren Literatur nur in einzelnen sehr schwachen, harmlosen Anfängen, während das willkürliche Witzesspiel der Wortvertauschung der entarteten späteren Zeit und Gelehrsamkeit angehört. Darüber könnte den Vfr. das einzige Beispiel belehren, welches er anführt. Der Vfr. meint, man habe das „kuschäische“ Weib des Moses (Numeri 12, 1) in ein besonders schönes umgedeutet, indem man כושית mit יפת מראה vertauscht habe, weil der Zahlenwerth des ersten wie der dafür substituirten zwei Worte 736 betrage. Das ist jedoch lediglich eine nachträgliche Manipulation einer ganz späten Zeit. Wie der Vfr. aus Urschrift S. 199 ersehen konnte, beharren die älteren Ueberseter und Erzähler bei der Aethioperin; erst die späteren, zu denen natürlich auch Onkelos gehört — der dem Vfr. hier wieder fälschlich als alter Zeuge gilt — nahmen Anstoß an einem Weibe des Moses neben Ziporah, zumal einem äthiopischen, machten die „Kuschith“ zu einem sehr schönen Weibe, bezogen es auf Ziporah selbst (vgl. Urschrift das.) und zwar indem sie die seltsame Combination machten, daß die Schönheit so auffallend gewesen wie die schwarze Hautfarbe an Aethiopen, ja sie gehen so weit, diese Auffassung noch auf mehrere Stellen zu übertragen (vgl. Zeitschr. d. D. M. G. Bd. XX S. 163). Von der Combinirung des Zahlenwerthes ist jedoch hier keine Spur, was auch für andere Stellen, in denen, wie gesagt, die Umdeutung

gleichfalls vorgenommen wird, gar keine Anwendung finden könnte. Ob sie etwa von dem Gleichklange des persischen Wortes „chusch", schön, gut, angenehm, zu einer solchen Umdeutung veranlaßt worden, wie Hr. Perles behauptet (am zuletzt a. O. S. 447), mag dahin gestellt bleiben; jedenfalls ist nirgends von einer Gimatria die Rede, und erst ein Zusatz zu Thanchuma wie ein Zusatz zu Raschi[1]) verfallen auf diese späte Spielerei. Also eine solche „alte gangbare Methode der Auslegung" existirte durchaus nicht. Auch das Buch Jezirah, das eine eingreifende Wirksamkeit der Zahlen als philosophische Grundlage annimmt (S. 104), ist ein neupythagoräisches Produkt erst des achten oder neunten Jahrhunderts und hat gar keine Wurzel in der alten Anschauung; Gittin 68ab ist nicht „eine Zauberkette" beschrieben, „deren Schloß die Zahl Gottes ist" (S. 110 Anm. 2), sondern auf welcher der Name Gottes, der als wunderthätig betrachtet wird, eingegraben ist.

Für die Hauptpartie des Buches, „die Parteien" sind die neuern Forschungen mit Einsicht verwerthet, wenn auch nicht erschöpfend und fortführend, zuweilen auch sie durch Mißverständniß verwirrend. So werden in einem Satze (S. 123) die beiden Parteien in eine schiefe Stellung versetzt. „Auch in reinen Etiquettefragen, heißt es daselbst, vertreten die Sadducäer die Ehre der Nation eifriger als die Pharisäer. Während diese vorgaben, die Steuer an den römischen Kaiser verunreinige das Land, das nur Jehovah zehnten dürfe, wandten sie nichts dagegen ein, daß der Name des Regenten neben dem Namen Jehovah's auf öffentlichen Urkunden und Scheidebriefen stehe, da in der Schrift ja auch Pharao neben Jehovah genannt sei. Der stolze Adel dachte darin empfindlicher und kämpfte stets gegen diese Formulare an". Hier sind seltsamer Weise in dem einen Falle die Pharisäer, in dem andern die Sadducäer fälschlich für die Zeloten gesetzt. Daß nämlich diese und nicht die Pharisäer die Entrichtung der Steuern an den Kaiser perhorrescirten, ist schon oben bei der Besprechung über die aufgenommenen Angaben des Josephus erörtert. Dasselbe gilt nun vom Gebrauche der kaiserlichen Aera in religiösen Docu-

1) Vgl. Berliner's handschriftliche Nachweisungen zur Stelle; auch mein Codex vom J. 1294 hat den Zusatz nicht, wohl aber der vom J. 1488. — Vgl. übrigens noch Kohn, samaritanische Studien S. 14 f., wo jedoch zwei Male in den Anmerkungen für „Jonath." zu lesen ist: jeruschalmi, d. h. das Fragmententhargum oder jerus. II.

menten; auch sie perhorrescirten die Zeloten in stolz republicanischem Sinne, der den Nacken nicht unter die römische Oberhoheit beugen wollte, und es war ihnen Dies wahrlich keine „Etiquettefrage“, in der sie die Ehre der Nation vertraten, sondern eine Frage um Anerkennung oder Abwehr der Fremdherrschaft. Daß eben die Zeloten die Pharisäer über diese Concession, welche sie Rom machten, anklagten, giebt der Vfr. selbst S. 308 an, fügt aber auch dort unrichtig hinzu: „Auch die Sadducäer schlossen sich dieser Klage der Zeloten an, denn sie wollten statt des kaiserlichen ihren eignen hohenpriesterlichen Namen zur Geltung bringen und am liebsten auch eine Zeitrechnung nach Hohenpriestern einführen“. Wenn der Vfr. sich dafür auf meine „Urschrift“ S. 35 Anm. und S. 148 (l. 146) beruft, so sind die Stellen mißverstanden; dieser Kampf gegen Rom gilt dort blos von den Zeloten, den Anhängern des „Galiläers“ Juda, nach Jadajim 4, 8 (מין גלילי, ein galiläischer Ketzer, wofür unsere Ausgaben, nach einer so häufigen Verwirrung צדוקי גלילי oder gar ersteres Wort allein haben). Die Sadducäer konnten eine Aera nach sich nicht verlangen, vielmehr hatte eine solche nach den Hohenpriestern zur Zeit der Herrschaft der Zadoksöhne und der ihnen folgenden Hasmonäer bestanden, und sie wurde allerdings damals von den Pharisäern auch aus politischen Antipathieen verdrängt; allein unter die Aera der Fremdherrschaft beugten sich Sadducäer und Pharisäer gemeinsam stillschweigend. —

Von untergeordneter Bedeutung ist, wenn Hr. H. rasch Grätz nachschreibt (S. 124), daß das Volk den Alexander Jannai mit Ethrogim geworfen, weil er die Wasserlibationen nicht nach dem Sinne der Pharisäer vorgenommen (vgl. diese Zeitschr. Bd. V S. 276), und ebenso wenn Antigonus, gleichfalls nach dem nicht genannten Grätz, eingeschoben wird, (S. 211), wo die Quelle (Joma 71 b) ihn nicht hat. Hingegen verschiebt es wieder die Stellung der Parteien zu einander, wenn der Vfr. (S. 125) behauptet: „Eine andere Uebertreibung der objectiven Reinheitsgesetze lag in der pharisäischen Forderung, daß die heiligen Schriften nur auf Pergament von reinen Thieren dürften geschrieben sein u. s. w.“ Ich habe bereits in der Zeitschr. der D. M. G. Bd. XVI S. 717 ff. (besonders S. 722 f.) und in der Abhandlung über Sadducäer und Pharisäer S. 15 ff., besonders S. 18 (diese Ztschr. Bd. II S. 21 ff., bes. S. 24) nachgewiesen, daß vielmehr hier die Pharisäer sich gegenüber den Sadducäern (und Samaritanern) erleichternd ver=

hielten. Unrichtig ist ferner, wenn der Vfr. (S. 418) die „eine Hälfte der obigen (?) Vorschriften auf Lederriemen an den Armen und auf der Stirne festbinden läßt, während man die andere in vier Abtheilungen auf Pergament an der Innenseite des linken Armes zunächst dem Herzen unterbrachte", als würden die Thefillin an die Arme und dann nochmals an die Innenseite des linken Armes gelegt, während blos das Letztere richtig ist. Noch willkürlicher ist die, wohl Sepp nachgeschriebene, Behauptung, daß die Sadducäer das ganze Thefillingebot bestritten und die Bibelstelle bildlich erklärt hätten, eine Behauptung, für die sich eine Begründung nicht findet; möglich ist freilich, daß die Pharisäer mit den Thefillin eine der priesterlichen analoge Bekleidung beabsichtigten und daß demnach die Sadducäer darin nicht einstimmten, wofür noch die Bestreitung der Karäer angeführt werden könnte, aber mit einfacher Bestimmtheit läßt sich doch dies nicht hinstellen. — Auch die Auffassung der „Herodianer", die eben nichts Anderes als die Boëthusier sind, d. h. die durch Verschwägerung mit Herodes zu Ansehen gelangte und mit den Sadducäern sich verbindende priesterliche Familie des Boëthus, wird unklar aufgefaßt (S. 295. 404. 412) und nur an einer Stelle (S. 304) bricht die Ahnung des Richtigen durch. Noch schlimmer geht es mit den Essäern, über die uns die alten und viele neue Träumereien nicht erspart werden, so daß wie sogar (nach Grätz) belehrt werden (S. 134), im Thalmud beschuldige der Essäer den Pharisäer gelegentlich des Leichtsinns, während in der That der Thalmud mit keiner Sylbe der Essäer gedenkt.

So ergeht es auch einzelnen bedeutenden Persönlichkeiten, über die Ungenaues angeblich nach dem Thalmud berichtet wird. Herodes z. B. wird im Thalmud nie „der idumäische Sclave" genannt, wie es hier S. 210. 241 heißt, sondern der Knecht des Hasmonäerhauses oder Jannai's. Von „einer zwischen Hillel und Schammai geführten Verhandlung, welches das höchste Gebot sei" (S. 372), weiß der Thalmud durchaus Nichts, noch weit weniger von der weitern Ausführung, die der Vfr. S. 417 dieser Behauptung giebt, wenn er sagt: Hillel, der die Vorschriften der Torah, die bisher in 248 Gebote . . . und in 365 Verbote . . . eingetheilt worden waren, in 18 Titel einordnete, hatte damit den Schulstreit auf die Bahn gebracht, welches Gebot denn nun unter allen das höchste sei", eine ganze Kette von Mißverständnissen! — Von besonderer

Wichtigkeit sind dem christlichen Gelehrten die Vorgänge beim Peßachmahle, weil er dieses, nach den Synoptikern, als das letzte Mahl Jesu betrachtet und er die für jenes geltenden Gebräuche zur Erklärung des über dieses Berichteten anwendet. Um so bedenklicher ist es nun, wenn da Irrthümer in die Beschreibung sich einmischen, von denen man fast vermuthen möchte, daß sie sich nicht absichtlos eingeschlichen. So wird z. B. S. 445 berichtet: „Das Brot pflegte dargereicht zu werden mit der Formel: Das ist das Brot des Leidens, das Lamm mit den Worten: Das ist der Leib des Passahmahls." Diese Schilderung, für welche als Beleg „Mischna Pesachim, letztes Capitel §. 3" angegeben wird, soll die Erklärung der Worte bei der Einsetzung des Abendmahles vorbereiten, wie es dann ausdrücklich heißt: „Als das Passahmahl bereits zu Ende war, goß Jesus den fünften Becher ein . . . und reichte ihn . . . den Jüngern, indem er . . . das Brot bricht und anklingend an die früher gesprochene Formel hinzufügt: Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird." Vergleichen wir jedoch die Belegstelle, so findet sich für die Worte beim Darreichen des Brotes gar keine Spur. Hr. H. ist wohl irre geleitet von einer Beschreibung, die irgend Jemand von der gegenwärtigen Feier des Peßachabends gemacht haben mag, indem dieselbe mit den Worten beginnt: Dies ist das Mühsalbrot, הא לחמא עניא; allein bei diesem Anfange der Feier wird kein Brot dargereicht, dann aber, was die Hauptsache ist, diese Formel ist, wie ihre Ausdrucksweise, babylonisch-chaldäisch, und ihr Inhalt beweist, ein später Zusatz, und schon Simon ben Zemach Duran bemerkt, daß dieses einleitende Stück nirgends im Thalmud und Midrasch erwähnt sei [1]). Ebensowenig lesen wir die angegebenen Worte beim Darreichen des Lammes in der zur Quelle dienen sollenden Mischnah, erkennen aber dort die Veranlassung zum Irrthum. Es wird nämlich dort gesagt, daß zwei gekochte Speisen an diesem Abende aufzutragen seien, als die geringste Anzahl von Schüsseln, die für ein Festmahl erforderlich sind, dann wird fortgefahren: „Zur Zeit als der Tempel stand, trug man (den Leib des Peßach) das Peßach selbst auf," [2]) d. h. die zwei heute zu bringenden

---

1) In Mamar Epikomon: זאת הפסקא לא נזכרה בשום מקום מדברי רז"ל לא בתלמוד ולא במדרש vergl. noch Landshut in: Hagada (Berlin 1855 Vorwort,) Anfang.

2) ובמקדש היו מביאין לפניו גופו של פסח.

Schüsseln sind eben nur Ersatz für das nicht mehr mögliche Opferlamm, das, solange der Tempel stand, auf den Tisch gebracht wurde. Also kommen auch hier keine Worte vor, die gesprochen werden, aber auch der Ausdruck „der Leib des Passahlammes“ ist zu Gunsten der Einsetzungsworte beim Abendmahle ganz ohne Berechtigung scharf betont; denn „der Leib, der Körper einer Sache“ bedeutet im Hebräischen und Aramäischen nichts Anderes als „die Sache selbst“ im Gegensatze zu einem andern Gegenstande, der eben nicht sie selbst ist, sie aber, wie hier, blos ersetzen soll.

Man erkennt aus diesen einzelnen Beispielen, wie sehr noch eine tiefe und unbefangenere Erforschung des Materials vorgenommen werden muß, wenn eine richtige Einsicht gewonnen werden soll. Die thalmudischen Quellen werden noch immer sehr mangelhaft und ohne das erforderliche Verständniß benutzt. Nun tritt aber noch hinzu die mehr oder weniger bewußte Absicht, in dem damaligen Judenthume recht grell die Schattenseite hervortreten zu lassen und Jesus zu verklären; eine solche mag sich mit der christlichen Theologie recht wohl vertragen, kann aber vor dem Richterstuhle unparteiischer Geschichtsforschung unmöglich bestehen. Diese verlangt, daß, ohne alle Beschönigung, dennoch die befreienden Tendenzen des Pharisäismus, zumal des durch Hillel vertretenen, anerkannt, daß seine Bestrebungen im Zusammenhange mit der ganzen geschichtlichen Lage, in dem energischen Kampfe, den er zu führen hatte, gewürdigt werden, daß der einzelne Ausspruch nicht losgerissen von der Wurzel des Systems, sondern als Consequenz eines umfassenden Grundsatzes beurtheilt werde, und da wird selbst die vielverspottete Discussion über das Ei, das am Festtage gelegt worden, in einem andern Lichte erscheinen.[1]) Andererseits aber darf die Kritik, nachdem sie klirrend das Portal der jüdischen Zeitgeschichte durchschritten, nicht plötzlich beim Leben Jesu stillstehn oder doch gar schüchtern und sanftmüthig auftreten. Die christliche Theologie mag es mir nicht verübeln, wenn ich es offen ausspreche, daß unser Einen ein gar seltsames Gefühl von der Anwendung verschiedenen Maßes beschleicht, wenn er zuerst die nicht selten harte und höhnende Sprache gehört hat, dann mit einem Male nur weiche, liebreich schonende, in höhere Harmonien sich auflösende Klänge vernimmt. Ihm ist, wie wenn er aus der kalten Bergregion mit ihrer scharfen, doch immer kräftigenden

---

1) Ausführlicher darüber bei anderer Gelegenheit.

Luft in eine sinnbetäubende, zu wollüstigen Träumen anregende, Kraft aufzehrende heiße Gegend versetzt wird. Und in der That, die Kritik ist auch bei den freisinnigen Theologen zaghaft, sie will nicht sehen, was doch dem nur einigermaßen Vorurtheilslosen offen daliegt.

Es ist nicht meine Aufgabe und nicht meine Absicht, den sechsten Abschnitt des Hausrath'schen Buches: Die zeitgeschichtlichen Beziehungen des Lebens Jesu, eingehend zu besprechen. Doch mag es gestattet sein, einen einzelnen Punkt zu betrachten. Ein unbefangener Einblick in die vorliegenden Quellen belehrt aufs Unzweideutigste, daß in Jesus, soviel wir von ihm mit Sicherheit aussprechen können, nicht die Ahnung davon aufgekommen war, die Schranken des Judenthums zu durchbrechen, er wollte kein Titelchen von demselben, und zwar nach der Gestalt, wie es durch die Pharisäer, welche auf dem Stuhle Moses' sitzen, fortgebildet worden, aufgehoben wissen, er betrachtete sich als ausschließlich an die Juden gesendet, das Reich sollte blos für sie gegründet werden, Heiden und Samariter wies er hart ab und wollte das Brod das für die Kinder bestimmt sei, nicht den Hunden vorgeworfen wissen. In diesen Grundsätzen wandelten und lehrten seine unmittelbaren Jünger, das ganze Anfangs herrschende Judenchristenthum. Erst Paulus durchbrach die Schranken; er hatte darum harte Kämpfe zu bestehen, ward arg geschmäht, galt als ein Bileam. Allein er drang durch, oder vielmehr das an ihn sich anschließende Heidenchristenthum errang allmälig siegreiche Geltung. Als Hauptwaffe in diesem Kampfe um Erweiterung mußte die Behauptung dienen, daß Jesus selbst schon die befreienden Lehren verkündet habe. Abgesehen von den Schriften, welche Paulus selbst in diesem Sinne abfaßte, doch weniger in Jesu als in seinem eigenen Namen auftretend, wurden, gegenüber den ältern Evangelien des Matthäus und Marcus – die gleichfalls nicht ohne Zusätze blieben —, den Schriften des Petrus, des Judas, des Johannes (Apokalypse), die auf streng judenchristlichem Standpunkte stehn, neuere Evangelien, die nach Lucas und Johannes, und die Apostelgeschichte ausgearbeitet, von der Voraussetzung aus, daß Jesus selbst bereits heidenchristlich gedacht und gehandelt, und mit der bestimmten Absicht dieser Auffassung von Jesus Nachdruck zu geben. Natürlich stehn nun die verschiedenen Schriften und Berichte im schroffsten Widerspruch, und eine Kritik, die sich nicht selbst trüben will, sucht hier nicht Ausgleichung, sondern geschichtliche Lösung. Allein die christliche Theologie liebt es gar sehr zu vermitteln; sie trennt sich ungern

von dem Gedanken, daß Jesus selbst bereits die Schranken zwischen Juden und Heiden aufgehoben habe. Sie muß allerdings zugeben, daß Dies nicht von vorn herein bei ihm vorherrschend war, aber eine „Wendung" sei bei ihm in Mitten seines Wirkens nach dieser Richtung hin eingetreten. „Allerdings", sagt Hausrath (S. 409), mit Keim übereinstimmend, „allerdings liegt die Sache nicht so, daß Jesus etwa, zurückgestoßen von den Juden, selbst sich zu den Heiden gewendet hätte, sondern das Heidenthum kam zu ihm . . . Ein Vorspiel zu dieser Wendung war sein Verhältniß zu den Samaritern". Und nun werden uns die einzelnen Geschichtchen erzählt, in denen Jesus die Samariter milde beurtheilt, ja den barmherzigen Samariter den hartherzigen Priestern und Leviten vorzieht, Alles nach den Berichten des Lucas. Also nach solchen tendentiösen Erzählungen einer heidenchristlichen Quelle soll eine treue Schilderung des wirklichen Jesus hergestellt werden! Das heißt wahrlich nicht „die negativen Bilder der Kritik sofort wieder positiv beschlagen" (S. XI), sondern die historischen Resultate alsbald wieder verleugnen.

Jedoch es drängt uns zum Schlusse. Die Schwächen des Hausrath'schen Buches sind untrennbar von der heutigen christlichen Theologie; die Vorzüge gehören dem Hrn. Vf. an. Sein Buch ist ein schöner Fortschritt in Geschichtforschung und Geschichtschreibung, und wenn es eingehendere Forschungen nicht entbehrlich macht, so ebnet es ihnen doch den Weg durch seine übersichtliche und anziehende Darstellung.

7. August.

III. Die Krankenpflege bei den Juden.

Der Kampf gegen die Voreingenommenheit, welche dem Christenthum, der sogenannten christlichen Liebe alle Ausübung von Liebeswerken vindiciren und sie dem Judenthum absprechen möchte, ist eigentlich ein ziemlich überflüssiger und muß sich dennoch immer wiederholen. Die geschichtlichen Thatsachen bezeugen unwiderleglich, daß die Juden mit großer Milde und Vorsorge zu allen Zeiten der Unglücklichen jeder Art sich angenommen haben, während auf der andern Seite selbst gegen die eignen Glaubensgenossen oft mit der größten Härte und Rücksichtslosigkeit verfahren worden. Allein das Vorurtheil zieht sich, wenn es auch alles gläubigen Inhaltes entleert ist, noch immer auf das humanitäre Gebiet zurück, und selbst

freigesinnte Männer können die tiefwurzelnde Engherzigkeit — die sich leider besonders unter den Deutschen findet — nicht überwältigen und lieben es, vom Standpunkte der Humanität (!) aus Worte des Hasses und der Geringschätzung auszustoßen. Es ist bedauerlich, daß auch ein Mann wie Virchow über diesen kleinlichen Sinn sich nicht zu erheben vermag, bedauerlich weniger für die Juden, da sie einen solchen Kothwurf leicht abschütteln, aber wohl für V. selbst, der sich dadurch selbst der Befangenheit bezüchtigt.

Die Thatsachen, in welchen diese enge Gesinnung sich bei ihm manifestirte, sind etwas verschoben, sie verstecken sich in mannichfache Schlupfwinkel, und es ist gut, daß sie sich verkriechen. Lassen wir es dabei, daß V. gegen die Anstellung Traube's als ordentlichen Professors nicht deshalb gestimmt, weil er Jude ist, die Annahme des Dr. Aufrecht als Assistenten nicht deshalb verhindert, weil er Jude ist, sondern daß, wie er behauptet, ihn Motive anderer Art dabei geleitet. Seine eigne wie seiner Freunde Vertheidigung (in der „Zukunft") lassen das Vorurtheil durchblicken, und er selbst beruft sich darauf, daß er in einem 1866 im Handwerkervereine gehaltenen Vortrage Krankenpflege und Gründung von Hospitälern als Werke ausschließlich christlicher Liebe in Anspruch genommen hat; zur Bekräftigung dieser Behauptung spricht er nunmehr am Schlusse eines dieser häßlichen Angelegenheit gewidmeten Artikels (in seinem Archiv für pathologische Anatomie ꝛc. XLIV, 1. S. 138 ff) von „Grausamkeit und Härte der Juden". Daß V. sich solche vage Behauptungen und dann in gereizter Stimmung einen solchen leidenschaftlichen Ausbruch hat zu Schulden kommen lassen, thut mir wahrlich leid um ihn.

Grausamkeit, Härte den Juden vorzuwerfen, weil sie zunächst für ihre Glaubensgenossen Hospitäler errichtet, heißt doch die Lächerlichkeit etwas über die erlaubten Gränzen hinaustreiben. Diese Werke der Barmherzigkeit gingen zunächst von der Religion, der Confession, den Kirchen aus und waren überall auf die Glieder der religiösen Genossenschaft beschränkt. Erst später ist die Krankenpflege Sache der Communen geworden, und lange haben auch sie die Nichtchristen ausgeschlossen. In neuerer Zeit ist die Humanität, die unterschiedslose, in die Pforten dieser Stätten des Trostes eingezogen, wenn sich auch die Proselytenmacherei an deren Fersen gehängt hat. Die von der Kirche ausgehenden Institute sind zunächst confessionell geblieben, schließen aber doch jetzt auch fremde

Glaubensverwandte nicht aus. Die Juden waren nun genöthigt, ja sind es zum großen Theile heutigen Tages noch, für ihre Armen und Kranken ohne Beihülfe des Staates und der Stadt, ohne reiche alte Fonds aus eignen Mitteln zu sorgen; sie haben sich dennoch, wo es verlangt wurde oder wo die Veranlassung dazu vorlag, immer bereit gezeigt, wie Wohlthätigkeit im Allgemeinen, so auch die Aufnahme von Kranken jeden Glaubens in ihre Hospitäler auszuführen. Wenn Dies der Pathologe V. nicht weiß, so könnte er sich von dem Berliner Stadtverordneten und dem preußischen Landtagsabgeordneten V. darüber leicht belehren lassen.

Und sollte man es wirklich erst belegen müssen, daß „Krankenbesuch, Bickur Cholim" zu allen Zeiten als eine der ersten und dringendsten Liebespflichten unter den Juden galt? daß „Krankenbesuch" nicht etwa heißt: einen ceremoniösen Besuch abstatten, sondern aegrotos visere (visitare), die Kranken pflegen? Unter den Dingen, welche „unbegränzt" zu üben sind, die einen daurenden, diesseitigen und jenseitigen Lohn in sich tragen, zählt die Mischnah Peah 1, 1 die Uebung der Liebeswerke (Gemiluth Chaßadim); darunter sind, wie die jeruſ. Gemara erklärt, nicht Geldspenden zu verstehen, sondern gerade die persönliche Sorgfalt, und diese findet, wie die Baraitha's Schabbath 127a, Nedarim 39b ausdrücklich bemerken, ihre vorzügliche Anwendung bei „Bickur Cholim". Diese Wohlthat wird an den genannten Stellen besonders gerühmt, und anderswo erfahren wir, daß die frommen „städtischen Genossenschaften" (Cheber 'Jr), die sich unter den Pharisäern, mit vorzugsweise humanen Tendenzen gebildet, „Bickur Cholim" unter andern frommen Werken zu ihrer Aufgabe gemacht haben (vergl. meine Urschrift S. 123). Der Name „Chebrah, Genossenschaft" hat sich für die sich der Krankenpflege Befleißigenden, die Hospitäler Leitenden von jener Zeit an bis zum heutigen Tage erhalten. Die Mitglieder trugen schlechtweg den Namen „Chabrajá, Genossen", und man begegnet ihnen so in den Midraschim bei ihren Krankenbesuchen [1]). Solche Männer erst vertheidigen zu müssen gegen V.'s Angriffe, das wäre seine eigene bessere Einsicht verleugnen. Absichtliche oder wirkliche Unwissenheit übergiebt man am Besten der Vergessenheit.

18. Aug.

---

1) Vergl. Bereschith rabba c. 13: אבימי מן חבריה הוה מבקר בישיא Abimai „von den Genossen" besuchte einst Kranke u. s. w. Methanoth Khehunah z. St. Thossafoth Chullin 12b mißverstehen das Wort.

IV. Bemerkungen aus und zu L. Geiger's Buch: „Ursprung und Entwickelung der menschlichen Sprache und Vernunft.

(Fortsetzung).

2. Dürfen und Können. „Wir finden zuweilen — sagt der Vrf. S. 213 f. — unsere eigene Sprache bei Vergleichung mit anderen theilweise mangelhaft, ohne daß wir doch jemals diesen Mangel gefühlt hatten: was wir nicht sagen konnten, war uns zu sagen niemals in den Sinn gekommen. . . Uns liegt es fern, den Unterschied zwischen can und may, savoir und pouvoir festzuhalten, den unsere Nachbarvölker machen; die Sprache der Bibel befindet sich gegen uns in Betreff der Begriffe dürfen und können in derselben Lage". Wenn wir auf die allgemeine Sprachauffassung und die daraus sich ergebende Vernunftentwickelung eingehn wollten, so hätten wir auch hier den gebrauchten Ausdruck und den daran sich knüpfenden Gedanken zu beschränken, näher zu erklären. Wir geben natürlich zu, daß der einen Sprache der präcise Ausdruck für gewisse untergeordnete Nüancirungen des Begriffes fehlt, für welche eine andere verschiedene Ausdrücke hat, daß sie sich mit der allgemeinen Bezeichnung begnügt, weil es eben im Zusammenhange der Rede für die Absicht des Ausgesprochenen auf die feine Unterscheidung gar nicht ankommt. So bedienen wir uns auch synonymer Ausdrücke, obgleich sie sich unterscheiden, wir sie in ihrer Unterschiedenheit besitzen und wo es darauf ankommt, auch blos den einen, der dann am rechten Platze ist, gebrauchen — dennoch sehr häufig ganz beliebig, weil uns der allgemeine durch beide bezeichnete Begriff hier ausreicht und das auszeichnende Merkmal nicht in Betracht kommt. So wählen wir ja manchmal sogar den Gattungsbegriff, wo eigentlich von einer Species die Rede ist, weil die genaue Angabe gerade gleichgültig ist. Also die Unterscheidung wird oft nicht berücksichtigt, selbst wenn der Sprache der Ausdruck dafür nicht fehlt; ebenso nun hält es manche Sprache oft gar nicht für nothwendig, unterschiedene Ausdrücke für untergeordnete, eine ausdrückliche Hervorhebung nicht verlangende Begriffsnüancirungen zu schaffen, wenn auch die Vernunft dieselben wohl erfasst. Der Deutsche weiß recht gut, daß wenn er sagt: ich kann französisch sprechen, hier von einer erworbenen geistigen Befähigung, nicht von einem körper-

lichen Vermögen die Rede ist; allein diesen Unterschied auszudrücken hält er für ganz unnöthig, weil das Können blos die allgemeine Befähigung, die Abwesenheit entgegenstehender Hindernisse bezeichnen soll und es gleichgültig ist anzudeuten, welcher Art dieselben seien. Ein solches hier schärfere, dort minder scharfe Hervortreten der Unterscheidungen in der Sprache bezeichnet allerdings die Geistesrichtung der verschiedenen Völker, was dem einen lebendig, dem andern schwächer in den Vordergrund des Bewußtseins tritt, ohne daß diesem darum die Unterscheidungs f ä h i g k e i t abgesprochen werden könnte.

Jedoch gehen wir zu unserer eigentlichen Aufgabe, dem Biblischen, über. Daß diesem der Unterschied zwischen Können und Dürfen fehlt, wird in Anm. 62 (S. 443) weiter ausgeführt. Dort heißt es: „Jakol, einem gewachsen, etwas im Stande sein, vermögen, können; dürfen z. B. 1 M. 43, 32. 5 M. 12, 17, auch Klagel. 4, 14: „woran sie nicht dürften, rühren sie mit ihren Gewändern" (nämlich die geblendeten Priester an Blut u. dgl.)." — Ich weiß nun nicht, ob dem Verf. hierbei der von mir vor nun dreißig Jahren geschriebene Aufsatz über לא יכל, lo jäkol (Wissensch. Zeitschr. f. jüd. Theologie Bd. IV S. 19 ff.) gegenwärtig war und er im Sinne hatte, die dort gegebene Entwickelung abzuweisen, oder ob er ohne Bezug darauf seine Bemerkung niedergeschrieben. Jedenfalls verlangt dieselbe eine nähere Erläuterung nach der a. a. O. vorgenommenen Auseinandersetzung. Zuvörderst ist festzustellen, daß Können für Dürfen auch in der Bibel p o s i t i v niemals steht; das Können drückt auch im Biblischen die Abwesenheit eines j e d e n Hindernisses, nicht blos des moralischen, nicht blos eines bindenden Verbotes aus, was eben das Dürfen allein bezeichnet. Wenn es also heißt: ich kann Dies ausführen, so schließt Dies im Biblischen wie in allen Sprachen wohl auch die Vorstellung ein, daß kein hindernder Zwang von Außen, kein Verbot im Wege steht, aber vorzugsweise, daß die Kraft dazu vorhanden ist, kein inneres Hinderniß abhält. Anders ist es mit dem N i c h t können; dieses tritt ein, sobald nur i r g e n d ein Hinderniß vorhanden ist, auch das Nichtdürfen genügt, um das Nichtkönnen zu bewirken, wenn auch sonst Vermögen dazu vorhanden ist. Jedoch muß im Zusammenhange der Rede klar werden, daß das Nichtkönnen eben auf einem vorausgegangenen und unübertretbaren Verbote beruht, sonst würde leicht ein Mißverständniß eintreten und das Nichtkönnen auf ein Unvermögen bezogen werden. Nur in solchem motivirten Zusammen=

hange findet sich auch regelmäßig in der Bibel das Nichtkönnen für das Nichtdürfen gebraucht, ein Gebrauch, den auch die schärfer unterscheidenden Sprachen nicht abweisen. „Die Aegypter können nicht mit den Hebräern zum Mahle sitzen, denn es ist ihnen ein Greuel" (1 Mos. 43, 32); „es vertrieben sie die Aegypter (sie wurden vertrieben aus Aegypten) und sie konnten nicht verweilen" (2 Mos. 12, 39); „das Volk kann nicht auf den Berg hinaufgehn, denn Du hast sie bereits gewarnt" (das. 19, 23); „es waren Leute, welche unrein waren, und sie konnten nicht das Peßach machen an jenem Tage" (4 Mos. 9, 6); „ich kann nicht übertreten den Befehl Gottes" (das. 22, 18. 24, 13 und der dem verneinenden Satze entsprechende Fragesatz 22, 38); „wir haben ihnen zugeschworen . . . und nun können wir sie nicht berühren" (Josua 9, 19); „ich habe meinen Mund aufgethan zu Gott und kann nun nicht mehr umkehren" (Richt. 11, 35) und sonst.

Allein hiervon verschieden ist wieder der Fall, wenn das Verbot nun erst gegeben wird, die moralische Unmöglichkeit erst begründet werden soll. Für: thue nicht, du darfst nicht thun, gebrauchen alle andern Bücher der Bibel ebensowenig wie sonstige Sprachen den Ausdruck: du kannst nicht, denn das Hinderniß ist noch keineswegs vorhanden, sondern es soll eben durch das neue Verbot erst geschaffen werden. Dennoch findet sich ein solcher Gebrauch im Deuteronomium, und ausschließlich in ihm. Das Verbot wird gegeben mit der Umschreibung: Du kannst nicht, er kann nicht, lo tukal, lo jukal (12, 17. 16, 5. 17, 15. 21, 16. 22, 3. 19. 29. 24, 4). Wir haben es also hier mit einem ganz charakteristischen sprachlichen Merkmale des Deuteronomiums zu thun, das nicht durch verallgemeinernde Uebertragung desselben auf das Biblische überhaupt verwischt werden darf, sondern als kritisches Moment scharf ins Auge gefaßt werden muß.

Es wird demnach auch von vorn herein ein Bedenken dagegen aufsteigen, daß Klgl. 4, 14 so aufgefaßt werden dürfe, wie der Verf. angiebt. Denn wenn auch hier kein Verbot neu gegeben, sondern auf ein vorhandenes Bezug genommen würde, so fehlt jedoch der erklärende Zusatz, der sonst — mit Ausnahme des Deuteronomiums — in solchen Fällen immer den Sinn der Rede außer Zweifel stellt. Daß die Priester mit ihren Kleidern kein Blut be=

rühren dürfen, weil sie sich dadurch gesetzlich verunreinigen, diese stillschweigende Voraussetzung, die noch dazu auf dem Standpunkte des Verfrs. der Klagelieder gar nicht sicher gestellt ist, berechtigt keineswegs zum Gebrauche des Nichtkönnens für ein Nichtdürfen. In der That ist auch diese Auffassung des Verfrs. höchst künstlich und ganz unnöthig. Es ist in ihm überhaupt nicht die Rede von Priestern und nicht von Geblendeten und nicht von einer gesetzlichen Verunreinigung durch Blut, sondern es ist einfach zu übersetzen, wie auch die rabbinischen Commentatoren die Stelle nicht anders erklären: „Sie (nämlich die Bewohner überhaupt) wanken umher blind (unsicher schwankend, als wären sie blind) in den Straßen, sind besudelt mit Blut, so daß sie (d. h. man, Andere, die ihnen nahe kommen) sie nicht berühren können an ihren Gewändern (weil sie sich daran beschmutzen würden)."

3) Wortspiele. S. 121 wird darauf hingewiesen, daß sich das Namenspiel in den Vedaliedern als Wortspiel auf den Namen der angerufenen Götter kenntlich findet, aber auch andern Literaturen nicht fremd ist, „vielmehr in der Bibel noch weit häufiger als die eigentliche Erklärung der Namen" und sich diese alterthümliche Gewohnheit bei den griechischen Dichtern an die Helden heftet. In der Anm. 5 (S. 403 ff.) wird dies in Beziehung auf die Bibel belegt mit der Anwendung der Wurzel zachak in der Geschichte Isaaks, des Wortes sa'ir in der Esau's (Se'ir), dann noch an mehreren Beispielen untergeordneter Art von geringer Beweiskraft, wie namentlich an dem mehrmaligen Gebrauche von ze'irah, kleinere Tochter, in der Geschichte Lot's (1 Mos. 19, 30 ff.) neben der Stadt Zo'ar. Daß das letztere Beispiel wenig beweisend ist, kann mit des Verfrs. eigener Zusammenstellung auf S. 476 belegt werden, wo er bemerkt, za'ir komme in der Genesis, und zwar außer in dem genannten Capitel noch 25, 23. 29, 26. 43, 33. 48, 14, ebenso in Josua überall für „jünger" vor im Gegensatze zu erstgeboren. Der Gebrauch des Wortes in 19, 30 ff. ist daher so nothwendig, daß hier von einem beabsichtigten Wortspiele gar nicht die Rede sein kann. — „Moab — fährt der Verf. fort — wird (1 Mos. 19, 37) aus meab, von dem Vater, abgeleitet; darum dreimal meabinu, meabihen (33. 35. 36). A. Geiger (Urschrift und Uebersetzungen der Bibel, Breslau 1857, S. 89 Anm.) bemerkt richtig, daß harah sonst nur mit der Präposition le verbunden ist; er will aus der Abweichung von dem letzteren Sprachgebrauch auf

späte Einschiebung schließen: der wirkliche Grund ist, daß nur meabihen, nicht laabihen, einen Anklang an Moab gewährt." Diese Erklärung ist jedoch nur scheinbar. Es ist selbstverständlich, daß in jenen Versen die Etymologie des Volksnamens Moab als Sohn der Tochter mit ihrem Vater absichtlich vielfach hervorgehoben wird, aber der Berichterstatter befleißigt sich darum nicht etwa gerade derjenigen Formen von ab, in denen ein Mem vorgesetzt ist, sondern ihm genügen auch die Formen ohne Mem, so daß er neben dem zweimaligen meabinu und dem einmaligen meabihen sich auch zwei Male des abinu, ebenso zwei Male des abihen, ein Mal abiha und ebenso abi bedient. Er würde also keinen Anstand genommen haben, auch an der geeigneten Stelle laabihen zu sagen, wenn das Sprachgesetz es verlangte, er konnte sich aber eines Wortspiels wegen nicht erlauben, eine falsche, zu seiner Zeit nicht übliche, Construction zu gebrauchen. Nun aber ist, wie der Verf. gleichfalls bestätigt, biblisches Sprachgesetz, harah mit le zu verbinden, es kommt kein Beispiel vor von harah min, hingegen ist es späthebräischer Sprachgebrauch, das für harah gebräuchliche 'ibbar, me'ubbar mit min zu verbinden, es ist stehende Redensart מעוברת מפלוני, me'ubbereth mippeloni, schwanger von N. N. Der kritische Schluß ist daher vollkommen berechtigt, daß die einmalige Anwendung von harah min einer späteren Zeit angehöre, in welcher der umgewandelte Sprachgebrauch herrschend wurde, und kein angebliches Wortspiel kann diese Behauptung erschüttern.

Auch in schelemim (1 Mos. 34, 21) eine „Anspielung" auf die Stadt Salem zu finden, würde der Verfasser unterlassen haben, wenn er sich der Bemerkung in „Urschrift" S. 76 erinnert hätte, daß der ursprüngliche Sinn der vom Ergänzer hinzugefügten Worte eigentlich ist: diese Leute sind Salemiten, Bewohner Salem's, also hier nicht eine Anspielung beabsichtigt, sondern ein wirkliches Gentilicium gesetzt wird.

4) Pferd und Hund. Die Anmerkung 112 (S. 463 ff.) enthält interessante und feine Bemerkungen über die „Wanderung von Thiernamen", die freilich zum Theile noch ihrer tieferen Begründung und der Ausführung weiterer daran zu knüpfenden Resultate bedürfen. Das Pferd — bemerkt der Verf. — weist in der Bibel immer auf Aegypten hin, dennoch spielt es in der ägyptischen Mythologie keine Rolle und kommt auf den ältesten Denk-

mälern nicht vor. So ist es auch sehr beachtenswerth, daß unter den Geschenken, welche Abraham in Aegypten erhält (1 Mos. 12, 16), weder Pferde noch Maulesel vorkommen. Hingegen finden sich die Pferde auf spätern Denkmälern und Inschriften. Ebenso läßt Joseph die Aegypter auch ihre Pferde für Getreide bringen (das. 47, 17), und die Seuche trifft auch die Pferde (2 Mos. 9, 3). Die nordischen Urbewohner Kanaans haben, wie in Aegypten viele Pferde und eiserne Kriegswagen. Dagegen findet sich von dem in der nachchristlichen Zeit so berühmten arabischen Pferde in der biblischen Zeit keine Spur; die Araberstämme werden oft, und immer mit Kameelen geschildert. „Es hängt dies damit zusammen — meint der Verf. —, daß vom Reiten auf Pferden (welche Gebrauchsweise den Arabern das Pferd erst wichtig machte) in den älteren Büchern der Bibel überhaupt nicht die Rede ist, da rakab, wo man diese Wurzel so verstehen könnte, das Besteigen des Wagens oder das Fahren auf demselben bedeutet." Wie der Verf. diese Behauptung rechtfertigen will, bleibt mir unbegreiflich; rakab kommt vielmehr in allen biblischen Büchern in der Bed.: reiten (auf Eseln, Maulthieren, Kameelen und Pferden) vor, selbst die Beispiele, welche Gesenius aus Jerem. 17, 25 und 22, 4 für „fahren" anführt, schließen die Bedeutung „reiten" mit ein, indem es dort heißt: rokebim ba-rekeb uba-susim, sie fahren in Wagen und (reiten) auf Pferden, während etwa nur 3 Mos. 15, 9 das Fahren allein gemeint wird. Der Verf. wird wohl den Segen Jakob's als einen der ältesten Bestandtheile der Bibel betrachten. Dort nun (1 Mos. 49, 17) wird Dan einer Schlange verglichen, die dem Pferde in die Fersen beißt, so daß der Reiter (rokebo) rücklings stürzt; rücklings aber stürzt nur der Reiter, wenn im Schmerze das Pferd sich bäumt, nicht aber wer auf dem Wagen fährt.

Nachdem der Verf. noch von andern Thieren gesprochen, geht er auf S. 466 zum Hunde über, wo wir die beachtenswerthe Bemerkung lesen: „Die Zähmung und Abrichtung des Hundes ist übrigens in Asien und Europa wohl kaum so alt, als gewöhnlich geglaubt wird. Layard hat auf den Jagdscenen gerade der ältesten assyrischen Denkmäler keinen Hund dargestellt gefunden. In der Bibel findet sich keine Spur von der Verwendung des Hundes zur Jagd, so sehr auch z. B. in der Geschichte Esau's sich Gelegenheit geboten hätte. Der Hirtenhund ist nur Hiob 30, 1 und Jes. 66 [l. 56], 10 f. erwähnt; und das Schweigen in den

älteren Schriften ist gewiß nicht zufällig, mitten unter den lebendigen Darstellungen aus dem Leben eines Hirtenvolkes, dessen Könige von der Heerde hinweg zum Throne geführt werden." Jakob habe ihn wohl bei seinem mühsamen Hirtendienste nicht zur Seite gehabt, er erscheine vielmehr immer als ein verächtliches und höchst gefährliches Thier, das Leichen frißt und das Blut der Getödteten leckt.

Diese Bemerkung ist übrigens mehr für die biblische Kritik als für historische Sprachvergleichung zu verwerthen. Im Grunde dient auch jetzt der Hund dem Orientalen nicht in dem Maße als treues Hausthier, als Hüter seiner Heerden und als Jagdgenosse wie dem gebildeten Europäer. Daß er jedoch als Hirtenhund lediglich im letzten Theile des Jesaias und im Hiob vorkommt, ist ein neuer Beleg für die späte Entstehung des zweiten Jesaias (von Cap. 40 an) und des Hiobbuches, in denen sich die Einflüsse eines fremden gebildeten herrschenden Volkes bemerklich machen.

Recensionen.

Joseph Wertheimer. Ein Lebens- und Zeitbild. Beiträge zur Geschichte der Juden Oesterreichs in neuester Zeit. Mit Benutzung archivalischer Quellen von G. Wolf. Wien, 1868. IV. u. 374 S. 8.

An den Namen eines wohlverdienten Mannes knüpft sich, wenn auch ziemlich lose, eine Reihe werthvoller Mittheilungen aus der neuesten Geschichte der Juden in Oesterreich, die urkundlich belegt sind. Die wir diese Geschichte, wenn auch außerhalb des österreichischen Gebietes, mit durchlebt, wir kennen die ganze Misere jenes gedankenlosen Verfahrens der Behörden, die in Unkenntniß der thatsächlichen Verhältnisse, mit der schwächlichen Angst vor jeder freien Bewegung, ohne alles Verständniß für ächte staatswirthschaftliche Grundsätze, kurz ohne allen höhern staatsmännischen Blick täppisch überall eingriffen und Verkümmerung erzeugten, wo das freie Walten der ihrem selbstständigen Streben überlassenen reichen Kräfte den Juden selbst und dem ganzen Staate Heil gebracht hätte. Dieses hemmende, zerstörende Eingreifen beschränkte sich nicht auf die äußere Stellung, die in buntester Mannichfaltigkeit in den ver-

schiedenen Ländergebieten und in kurz auf einander folgenden Zeiten niedergedrückt wurde; wenn schon die Beengung der äußern Lage mittelbar eine Störung der geistigen Entwickelung bewirkte, so begnügte man sich nicht damit und legte auch im bangen Zittern vor jeder geistigen Erhebung, diesem selbst die mächtigsten Hindernisse in den Weg. Dieses Alles, das wir freilich schon kannten, lesen wir hier dicht zusammengestellt, und durch den uns eröffneten Einblick in die Begutachtungen und Bescheide der maßgebenden Behörden wird die ganze leitende Gesinnung in ihrer Erbärmlichkeit bloßgelegt.

Wir hoffen, daß dieser Nachweis zur rechten Zeit kommt, um der bessern Einsicht, den gerechten Grundsätzen, welche in Oesterreich jetzt zur Geltung hindrängen, Nachdruck und dauernden Bestand zu verleihen. So oft ich jedoch diese Maßregeln und Aeußerungen, wie sie sich durch das ganze Mittelalter bis in unsere Tage hineinziehen, von christlichen Staatsmännern, hohen staatlichen und geistlichen Würdenträgern, Städten, Bürgerschaften, gelehrten und gewerblichen Kreisen lese, kann ich mich der Betrachtung nicht erwehren, welches Urtheil wohl ein nichtchristlicher Herrscher über dieses Gebahren und über die, die sich dessen schuldig machen, fällen, und wie er, wenn er nicht von hoher gesunder Staatsweisheit erfüllt wäre, mit ihnen verfahren würde. Ich würde es nicht überraschend finden, wenn ein solcher sich zu dem Ausspruche gedrängt fühlte: „Diese Menschen, die, an Stand und Einsicht so verschieden, nur darin ihren Einigungspunkt haben, daß sie sich Christen nennen, haben sich doch als erbärmliche Schächer benommen, welche gegen die Juden ihre Gewalt mißbrauchten und List anwendeten, um Geld von ihnen zu erpressen, waren tief unsittlich, indem sie Treue und Redlichkeit verspotteten, sobald ihre Gier oder ihr Vortheil im Spiele war, waren feige, indem sie die kleine Zahl der Juden fürchteten, von ihnen überall überflügelt zu werden besorgten, waren in dichtes Dunkel gehüllt, das sie veranlaßte, dem Geiste derer, über die sie willkürlich verfügten, jede edlere Nahrung zu entziehen. Verdienen sie nicht, nach der großen Schuld, die sie auf sich geladen, nach der untilgbaren Verderbtheit an Geist und Charakter, die sie offenbart, behandelt zu werden?"

Ob eine Vertheidigung so leicht gelingen würde, weiß ich nicht; Gottlob, daß sie nicht nöthig ist und der durch die Geschichte siegend schreitende Geist der Veredlung — freilich erst allmälig

und zögernd — diese Schandmale der Menschheit abwischt. Den Juden aber möchte noch eine andere Belehrung aus einer solchen Ueberschau erwachsen. Das Halten an mittelalterlichen Gesinnungen und Zuständen macht sie zu dumpfen Knechten; nur die freie Erhebung, die sie selbst anstreben, verbürgt ihnen menschenwürdiges Dasein. Das sentimentale Hätscheln der Vergangenheit erhält sie nur in der sumpfigen Stickluft, wenn sie auch von äußeren Schranken befreit sind.

21. August.

Umschau.

1. Muller's Catalog.

Der Catalog, auf welchen oben S. 223 aufmerksam gemacht worden, ist mir nun vollständig zugekommen. Er enthält nun noch von S. 193 an Judaica bis zur Nr. 5127, von S. 338 an Handschriften und zwar hebräische bis Nr. 5169, Jüdisches betreffende in andern Sprachen von S. 352 bis Nr. 5193, Porträts und Kupferstiche von S. 356 bis Nr. 5230, dann noch in einem „Anhang" wiederum Hebraica von S. 359 bis Nr. 5412 und Judaica von S. 373 bis 380 und zwar bis Nr. 5547. Man kann bereits aus diesem Reichthume der Sammlung auf die große Anzahl darunter befindlicher seltener Werke schließen. In einem Vorworte erfahren wir, daß außer den nachgelassenen Werken der schon früher genannten Emden und Lewenstein, auch die des bekannten Bibliophilen Joseph Almanzi — mit Ausnahme von etwa 100 Nummern, die in den Besitz des Britischen Museums übergegangen sind — dieser Sammlung einverleibt sind. Von hebräischen Werken sind hier etwa 128 Incunabeln, von denen ein Siddur, Soncino 1486, ein Pergamentdruck, als unicum bezeichnet wird; dann findet sich hier eine große Anzahl spanisch-portugiesischer, ferner in holländischer Sprache geschriebener Werke, die zum Theile ganz unbekannt sind und sich weder bei Fürst noch Steinschneider verzeichnet finden. Unter den Handschriften ist allerdings Weniges, das das Interesse auf sich lenken könnte, und dürfte nur der Codex unter Nr. 5153, ein altes Machsor, das unbekannte Piutim von Josef Tob-elem und

und Jakob Tham enthält, von den Freunden dieser Literatur der besondern Theilnahme gewürdigt werden.

Von dem „ausführlichen jüdischen Catalog", dessen ich a. a. O. gleichfalls gedacht habe, sind, nach einer Anzeige auf dem Umschlage, nunmehr zwei Lieferungen (bis כוכבי יצחק) erschienen.

31. August.

2. Ein rumänisches jüdisches Blatt.

Vom 7. August (26. Juli a. St.) ab erscheint in Bukarest ein neues jüdisches Halbwochenblatt in rumänischer und französischer Sprache unter dem Titel: Israelitulu Romanul. Dieses neue Unternehmen ist eigentlich blos die Wiederaufnahme eines Blattes, das bereits 1857 unter demselben Titel und mit derselben Tendenz begründet worden. Es ist den eigenthümlichen Verhältnissen, in welchen die Juden Rumäniens sich befinden und die eine so gerechte verbreitete Aufregung hervorgebracht haben, gewidmet. Die vorliegenden Nummern, für die als „Gerante" unterzeichnet ist: J. Marian, entsprechen ihrem speciellen Zwecke; wir wollen hoffen, daß die Zeitung bald entbehrlich werde, indem sie zur Aufhebung der seltsamen dortigen Ausnahmezustände und der eigenthümlichen Anwendung, welche dort von den Grundsätzen nationaler Freiheit und Selbstständigkeit gemacht wird, das Ihrige beiträgt.

Aus Briefen.

Von Hrn. O. H. Schorr, Brody, 12. April.

... Derenburg weist in seinem Buche S. 470 für Papos ben Juda, welcher in bab. Sanhedrin 67a (bei uns Censurlücke) als Ehemann der Mutter des Ben-Satda oder ben Pandera (= Jesus) genannt wird, auf den Juda ben Papos hin, der, ein Zeitgenosse Gamaliel's II. und Josua's, als ein sehr gottesfürchtiger und gewissenhafter Mann gerühmt wird (jerus. Berachoth 2, 9 und Baba bathra 5, 1) und der über das leichtfertige Benehmen seiner Frau so empfindlich gewesen, daß er ihr die Thüre verschlossen. Für letzteren Umstand wird auf Bamidbar rabba c. 9 hingewiesen,

wo es heißt: זה יהודה בן פפוס שנעל את הדלת בפני אשתו. D. glaubt nun, in Sanhedrin sei gleichfalls Juda ben Papos statt umgekehrt zu lesen. Allein die erste Quelle hat für den eifersüchtigen Ehemann gerade gleichfalls den Namen: Papos ben Juda; so jerus. Sotah 1, 7 und bab. Gittin 90a, und Papos wird wegen dieser übertriebenen Eifersucht gegen sein keineswegs leichtfertiges, sondern blos den gewöhnlichen Verkehr mit männlichen Verwandten nicht scheuendes Weib gerade getadelt, wie die Worte im jerus. Gem. und Midrasch zeigen, die man ihm entgegen hielt: נהיגין הוו אבהתך עבדין כן, pflegten etwa Deine Väter also zu thun?

Schon als Ihr „Parschandatha" erschienen, wies ich Ihnen brieflich nach, daß der unter dem Namen Raschi's gedruckte Commentar zu Bereschith rabba fälschlich demselben beigelegt wird; neuerdings hält auch Senior Sachs daran fest, daß der Comm. Raschi angehöre. So wird es denn doch nothwendig sein, den Nachweis der Unächtheit zu veröffentlichen. Freilich nützt auch das nicht immer viel. So quält sich Hr. Zipser in seinem Schreiben über הגר (Ben-Chanania 1867 Nr. 22) ab wegen eines Widerspruchs zwischen den Worten Raschi's zu Joma 11 und denen zu 1. Chr. 5, 10, ohne zu bedenken, daß es bereits sattsam nachgewiesen ist, daß der Comm. zur Chronik nicht Raschi angehört, eine Einsicht, die schon Samuel Jafeh in Jefeh mareh (Kidduschin c. 1, §. 3) bekundet, indem er den Comm. einen „Raschi beigelegten" nennt (והמפרש המיוחס לרש״י בפי׳ ד״הי)!

Von Hrn. Rabb. David Oppenheim, Gr.-Belskerek, 16. April.

Betreffs der Bemerkung in Ihrer Zeitschrift bezüglich des vielgedeuteten בכל פרשת העבור verweise ich auf meinen Artikel in dem hebr. Jahrbuch „Bikkurim" (von Keller) II, S. 38—45, wo ich ebenfalls das Richtige darüber habe mit Verweisung auf das jerus. Thargum zu 1. Mos. 18, 3 und 21, 33, wo עיבריא die „Wanderer" heißen. — Hingegen halte ich die Erklärung des schwierigen דרכיות oder דרכוית (oben S. 67) noch immer für sehr fraglich. Ich halte das erstere für die richtige Lesart, halte es für ein semitisches Wort, leite es von דרך ab, das im Syr. Afel die Bed. hat: erreichen, einholen, wovon auch das Substantiv אדרכתא in der Gemara: Executionsschein, wie Raschi bereits richtig erläutert: לשון רודף ומשיג, und selbst das bibl. הדריכוהו (Richt. 20, 43)

leitet Raschi vom Aram. ab. Daher nun sind דרכאות (דרכיות) Wachposten, die einander ein gewisses Zeichen gegeben, um die Ankunft des Sündenbockes an seinen Bestimmungsort zu melden, so genannt, weil einer den andern überholte. קבלין, welches die jerus. Gemara zur Erklärung giebt, von קבל abzuleiten, ist plausibel. In Joma 2, 1 liest man jedoch קובליים, was der Erklärer bereits קוכליים gelesen wissen will wie in babli 25a: ככליאר, also schneckenförmig. [Ich lasse קבלין auf sich beruhen, allein daß דירכיות zu lesen, ist zweifellos, da Aruch das Wort bezeugt, während דרך nur im Afel und den davon abgeleiteten Formen „erreichen" bedeutet — was ein jedes hebr. Wörterbuch mit Verweisung auf das Syr. und Arab. hat —, Wachposten einander nicht „einholen" und noch weniger „überholen", sondern gerade von einander in gemessener Entfernung bleiben. Man künstle nicht mit den Bedeutungen und führe in die sprachliche Etymologie keine rabbinische Dialektik ein! G.]

Zum Thale der τυροποιῶν (S. 75) möchte ich bemerken, daß bei Sepphoris ein Thal בקעתא בי טרפא genannt wird, Ber. r. c. 10; die Varianten in den Parallelstellen Wajikra r. c. 22 (בקע' בית של פרי) und Kohel. r. 5, 8 (בקע' בי טופת) sind wohl blos Corruptelen.

Von Dr. Kohler, Leipzig, 8. Mai.

Was Sie über Grätz's Frankisten sagen (oben S. 53 ff.), das gilt von seinem ganzem Werke in noch höherem Grade; es ist eine quellenreiche Zusammenstellung von Geschichten, aber das innere Motiv der Geschichte fehlt bei ihm. Der Kampf gegen den immer drückender werdenden Wust geistesleerer, das Leben fesselnder Gesetzesformeln ist da, aber von ihm nur, wie er ausgeartet, nicht wie er geschichtlich geworden, gezeichnet. Er hat keine volle Gerechtigkeit gegen die philosophischen oder philosophirenden „Wühler", weil sie und sofern sie mit einer gewissen Schwäche des Charakters behaftet, weil sie in der Bitterkeit des Kampfes nicht ihr System immer konsequent vertreten. So eifert er nach eigenthümlicher Zurechtlegung seiner litterarischen Thätigkeit, die er nicht aus einem einheitlichen Kampfesgeist und nach einer einheitlichen Methode hervorgegangen sein läßt, sondern nach augenblicklichen Situationen, gegen den muthigen Kämpen Leon Modena und läßt ihm kein

Verdienst als das des „Maulwurfswühlers". Wahrlich, wenn Ihre Biographie des Leon cum studio geschrieben, so ist seine gewiß nicht sine ira. — Ebenso schroff und historisch ungerecht ist er gegen die Kabbalisten, deren Verirrungen er in ihrer ganzen Erbärmlichkeit bloßlegt, ohne die historische Grundlage eines solchen Schauderbildes einer ganzen großen Zeitepoche zu geben, ohne zu zeigen, was eigentlich solche Erscheinungen ermöglichte. Schritt für Schritt müßte er — und könnte er die Quelle solcher Trostlosigkeiten zeigen, die in dem Ueberdruß und Abscheu gegen die trost- und freudenlosen, jedes Gefühl erstickenden rabbinischen Observanzen lag. Flüchtete man nicht gern aus dem engherzigen Kasuistenkreis in die behagliche und beschauliche Gefühls- und Traumwelt der Kabbala, die wenigstens als Surrogat diente für die im Elend der Zeiten abhanden gekommene Gedankenwelt der Philosophie? Wenn dann der Becher dieses geistigen Taumels überschäumte und eine ganze Zeit mit einem Dusel, der bis zur Raserei führte, betäubte, so sind dies Symptome eines tieferen Gährungsprozesses, nicht die Wirkungen einiger diabolischen Betrüger und Gaukler, und wenn eine beträchtliche Zahl angesehener Träger des Rabbinismus selbst von diesem Strudel zu Zweideutigkeiten, zu unverantwortlichen Ausschreitungen mit fortgerissen werden, so ist das ein Zug der Verzweiflung, der tragischen Ironie des Verlebten, nicht Ekel erregender Gesinnungslosigkeit und Feilheit, deren Grätz fast alle Rabbiner bezüchtigt. Es scheint fast, als ob der Lehrer am rabbinischen Seminar die Kampfeserbitterung gegen den Rabbinismus noch nicht ganz überwunden hat, den der Geschichtsschreiber „an den Pranger stellt."

Von Hrn. Dr. Derenburg, Paris, 19. Mai.

In dieser Zeitschrift, Bd. V, S. 169, ist ein geistreicher Versuch gemacht worden, das eigenthümliche צבור נפשר (Baba Kamma, 90b) zu erklären. Es sind dazu drei Analogien gesucht worden, die mir weder unter sich, noch mit dem talmudischen Ausdrucke zusammenzuhängen scheinen. Die erste Analogie soll das arabische ثارت عصافير راسه liefern, welches den Sinn hat, daß Jemand betäubt und vom Schreck beunruhigt wird. Dieses findet sich allerdings in Meidani's Sprüchwörtern (Freytag, Prov. arabica II, 32), hängt aber mit einer ganzen Reihe sehr häufig vorkommender

Phrasen zusammen, wornach die gravitätische Ruhe und Würde (وقار) des Orientalen so dargestellt wird, daß ein Vogel ruhig auf seinem Haupte sitze (vgl. unter andern, Freytag, ibid. 36 u. 865).*) Ich glaube, daß die Stelle in Ibn-Khaldun, Prolegomena (Notices et Extraits, XVI, S. 228 u. XIX, 263, Note 1) لا ينفر لهم صيد „kein Wild flüchtet sich vor ihnen", welches Herrn de Slane Schwierigkeit gemacht hat, ganz denselben Sinn hat. Denn es handelt sich dort um die Städtebewohner, die in behaglicher Ruhe leben, und nicht wie die Beduinen immer auf Raubzüge ausgehen. Im Gegensatze hierzu sagt man also von einem Bewegten und Aufgeregten, daß sein Vogel, oder der Spatz von seinem Haupte davonfliege. — In Bezug auf die zweite Analogie ist allerdings die Verbesserung, welche für die Uebersetzung Lengerke's beigebracht wird, sehr dankenswerth, und liegt in dem ܘܡܩܢܢܝܢ ܡܩܢ̈ܢܐ eine Paronomasie, die gewiß zu dem Bilde von dem Täubchen der Schönheit, das darin wie in einem Neste nistet, viel beigetragen hat. Aber für den in Rede stehenden Ausdruck kann diese Stelle nichts bieten. Es ist hier das nistende Täubchen eines von den vielen Bildern, die in dem Sinne gebraucht werden, daß ein Ding an einem andern haftet. Nur sind solche Tropen, besonders bei persischen Schriftstellern oft geschmackloser, und manche Seite, z. B. aus dem Anwari Sohudi, ist voll solcher unsinniger Vergleiche. — Daß in der dritten Analogie von den heidnischen Arabern gesagt wird, sie glaubten, „der Mensch werde nach dem Tode in einen Vogel verwandelt" (Sprenger, Mohammad, I, S. 358, Anmerkung 1) soll eigentlich heißen, die Seele des Menschen u. s. w., hierbei handelt sich's jedoch nicht um eine Metamorphose, sondern, wie uns Masudi (Prairies d'or, Paris, 1864, III, S. 310) berichtet, meinten manche Araber der Djahilije, „die Seele wäre ein Vogel, die im Körper des Menschen ausgebreitet lebt. Stirbt der Mensch oder wird er getödtet, so hört dieser Vogel nicht auf um den Gestorbenen herumzuflattern, sich ihm in der Gestalt eines wirklichen Vogels zu zeigen, und auf seinem Grabe in wilden Klagetönen vernehmlich zu machen." Dieser Vogel hieß Hâm (هام), oder Ssada (صدى), Eule, Nachteule. Man sieht leicht, daß dieser Glaube seinen Ursprung dem Umstand verdankt, daß diese Vögel besonders auf Begräbnißplätzen und in

---

*) Stellen wie وقع (سكن) الطير على راسه glaube ich manchmal bei Historikern gelesen zu haben, ohne die Stellen angeben zu können.

Einöden nisten, wo sie die Luft mit ihrem unheimlichen Gekreisch erfüllen. Damit allein könnte das צפור נפשו eine Beziehung haben, wenn sich in biblischen oder jüdischen Schriften auch der entfernteste Anklang an den Glauben fände, daß die Seele bei den Juden als Vogel betrachtet werde. Im Arabischen sind im Gegentheile die vorislamischen Dichter voll von diesem Ham, und wie dieses immer bei den späteren Versmachern geschieht, der Glaube an Mohammed hat dieses recipirte Bild nicht entfernt.

Ich glaube demnach, daß der Ausdruck צפור נפשו daher kömmt, daß dem R. Akiba, in jenen schweren Tagen, der Vers Ps. 124, 7: Unsere Seele ist wie ein Vogel, u. s. w. vorschwebte, und daß somit im Grunde הכהו צפור נפשו nur einfach eine Umschreibung von הכהו נפש (5 M. 19, 6) sein mag. Auffallend bleibt dabei, daß dieser poetische Ausdruck nur hier und obendrein in einer Halacha vorkommt. Freilich ist es der phantasiereiche Akiba, der ihn gebraucht. Bemerken wir bei dieser Gelegenheit, daß die Septuaginta an den paar Stellen der Psalmen, wo die Seele dem צפור verglichen wird, sich des Wortes *στρουθίος* bedient, also lieber an den kleinen Spatzen denken will. Schleußner (s. v.) hat deshalb schon mit unserem hebräischen Worte das arabische عصفور verglichen. Herrn Nöldeke empfehlen wir dies vorgeschlagene ع, zum syrischen ܨܦܪܐ, Morgen, als zweites Beispiel. (Siehe Ztsch. d. D. m. G. XXI, S. 193). Im Neusyrischen hat er übrigens ja selbst schon dieselbe Erscheinung an andern Wörtern wahrgenommen (Grammatik, S. 22), und bei der stetigen Verwechselung des ע und א in den aramäischen Dialekten ist ein Ain prostheticum natürlich.

[Ich gebe gern die Analogie mit dem arab. und syr. Satze preis; allein צפור נפש bleibt Bezeichnung für den Körpertheil, der die Seele, das Leben enthält. Im Thoß. Sanhedrin c. 9 heißt es ausdrücklich הכהו על צפור נפשו, und in Baba kamma 90 b ist על aus dem frühern zu suppliren. Warum die Analogie mit den heidnischen Arabern zu beseitigen ist, sehe ich auch nicht recht ein. G.]

Von Hrn. Prof. Nöldeke, Kiel, 20. Mai.

. . . Kohler's Etymologie von לו ist unglücklich. Der Wechsel von לא und לו ist sicher nicht blos orthographisch, sondern das א ist, wo es stets geschrieben wird, auch consonantisch ausgesprochen (wie z. B. נֵא, dessen wurzelhaftes א sich in der aram. Form ܢܐ [nê — westsyrisch ܢܐ ni] zeigt, welches sonst ܢܐ nâ heißen

müßte), und die Vertauschung von לֵא (was wir als Urform setzen müßen), לוּ resp. לֻ und לו kann erst späten Zeiten angehören, wo man die beiden ersten Wörter gleichermaßen lô sprach (wie ראש = رأس = רֵאשׁ; יאמר = يأمر = ܢܐܡܪ, wo überall das Arab. die Urform hat, welche es bei لا „nicht“ allerdings nicht mehr bewahrt hat. Uebrigens ist natürlich das hypothetische „wenn“ (ἔαν) sehr oft seiner Bedeutung nach mit „nicht“ zu vertauschen: auf diesem Umstande beruhen die meisten seiner Aenderungsvorschläge. Ich bin überhaupt nicht für solche Aenderungen, wenn sie irgend vermieden werden können. Die Aenderungen des לא in Gen. 23 sind übrigens schon von Manchen vorgeschlagen. Für durchaus nöthig halte ich sie nicht, da die kleine Variation des Ausdrucks nicht unpassend wäre. Ganz unglücklich ist K.'s Auffassung von Hiob 39, 17 f.: Der Strauß, obgleich Gott ihm keine Weisheit gegeben, verlacht trotzdem wirklich Roß und Reiter, Gott hat es daher nicht nöthig, ihm erst dazu die Weisheit zu geben. Die Masorethen haben die Verse durchaus richtig abgetheilt; es gehört doch schon eine starke Voreingenommenheit dazu, in ולא חלק לה בבינה etwas Anderes als das Parallelglied zu כי השה אלוה חכמה zu erkennen, welches sonst noch dazu gegen die Weise des Dichters ohne Parallelglied dastünde. Durch כעת bringt der Dichter uns nur die ganze Scene näher „jetzt peitscht er“ rc. Und ähnlich ist es mit den meisten Vorschlägen. Bei einem so schweren Buch wie Hiob, dessen Sinn wir oft nur sehr annähernd errathen können, sollen wir uns doch wenigstens davor hüten, unverdächtige Stellen mit vortrefflichem Sinn anzugreifen. Es giebt Stellen genug, die entschieden verdorben sind.

[Ich wollte die abweichende Meinung eines Mannes wie Nöldeke und namentlich seine Mahnung zur keuschen Maßhaltung im Conjecturiren nicht zurückhalten. Auch ich stimme in Bezug auf Letzteres, insofern man blos nach Belieben einen Schreibfehler annimmt, vollkommen mit ihm überein. Ein Anderes jedoch ist es, wo eine Construction, weil sie dem spätern Sprachgebrauche und Sprachbewußtsein abhanden gekommen, mißverstanden worden und zu Umänderungen Veranlassung gegeben haben mag. Dies scheint mir allerdings mit dem Wörtchen לו, namentlich in seiner Verbindung mit כעת und כי עתה der Fall zu sein, und der Widerspruch Nöld.'s gegen die meisten Vermuthungen K.'s scheint mir doch einem falschen

unhistorischen Conservatismus entsprungen zu sein. Für das Vorhandensein solcher Mißverständnisse bietet sehr häufig der Samaritaner eine gute Handhabe, indem er die vermeintliche Correctur noch weiter treibt und sie auch da anwendet, wo unser Text in der ursprünglichen Gestalt verbleibt. So ändert z. B. der Samaritaner das eine לו, das uns 1 M. 23, 13 erhalten worden, auch noch in לו, 50, 15 in לא und sonst noch. G.]

Von Hrn. Prof. Levy, Breslau, 22. Mai und 21. Juni.

Von ערכיה [vgl. oben S. 156 G.] hatte ich Derenburg abgerathen, da deutlich טרביה zu lesen ist. — Ueber den von Origenes (vgl. Euseb. hist. evang. 6, 25) uns mitgetheilten Titel des ersten Buches der Makkabäer ist viel gesprochen; doch ist noch nicht das in den Apokryphen nach der syrischen Ausgabe von Lagarde aus dem nitrinischen Kloster Angeführte in Betracht gezogen worden. Es heißt dort (ich umschreibe das Syrische aus Bequemlichkeit in hebräische Buchstaben): ספרא קדמיה דמקביא, דמתקרין לות עבריא סרבסת סבנא איל. In den variae lectt. bemerkt Lagarde, wie der Titel bei Walton lautet, und dann heißt es: „in b (d. i. in dem Codex des nitrinischen Klosters) ist das zweite ס in סרבסת nicht sicher.“ Dann bliebe das bekannte סרבת übrig. Was ist mit dem Uebrigen zu machen? — Auf dem Reinabzuge von Derenburg's notes épigraphiques werden Sie kein מינקרה [vgl. oben S. 157 f. G.] antreffen. Auf meine Erinnerung hat er noch rechtzeitig מַן קְתִי gelesen, wie die deutlichen Zeichen zu lesen nöthig machen. Das מן דעם findet sich schon bei mir im phön. Wb. — Ihr וכרצי איש לא אמרת תמה ist ganz gut, will mir nur nicht ganz mit dem Verbum אמרת stimmen. [Ich bemerke hier noch nachträglich, daß die griech. Uebersetzer für נשא פנים häufig *θαυμάζειν πρόσωπον* setzen, z. B. 1 Mos. 19, 22. 5 Mos. 10, 17. 2 Kön. 5, 1. Jes. 3, 3. 9, 15. Spr. 18, 5. Hiob 13, 10. 22, 8 (auch für הדר פנים 3 Mos. 19, 15), wo die syr. Hexapla, soweit wir sie besitzen, fast immer תמה בפרצופא und nochmals zu Hiob 22, 8 die Glosse: תמהת הנו דין נסבת באפא דאנשין. Vgl. auch Assumptiö Mosis V, 16: mirantes personas cupiditatum et acceptiones munerum G.]. Ich bin gegenwärtig daran, eine Brochüre druckfertig zu machen, welche den Titel führen soll: Geschnittene Steine mit semitischen Inschriften . . . Sie werden sich über die reiche Sammlung althebräischer Inschriften auf den Siegeln wundern, und was

theologisch Sie interessiren dürfte, wie wenig die Juden sich gescheut haben nicht nur Figuren, sondern sogar ganz heidnische Symbole auf diesen Siegeln anzubringen. Sehr viele sind freilich aus dem VIII u. VII Jhd. vor Chr., wo man noch tief im Heidenthum steckte.

Von Hrn. Dr. Rothschild, Alzey, 11. Juni.

Noch ein kurzes Wort über das Verbot der sexuellen Verstümmelung der Thiere. — Hrn. Dr. Grünebaum gegenüber (Heft 1 d. J. S. 37). Wir stimmen überein. Auch ich erlaube die Handlung, nur mache ich nicht zur Bedingung, daß ein Nichtjude sie vollziehen müsse. Gr. gesteht die Nothwendigkeit zu, daß Sittengesetze allgemeine Gültigkeit haben müssen, und dennoch discutirt er die Frage vom beengten talmudischen Standpunkte, ob das Verbot der sexuellen Verstümmelung auch auf Nichtjuden anwendbar sei. Vielleicht hat aber diese Discussion doch nur ein doctrinäres Interesse. Das restringirende „wenigstens" (durch einen Nichtjuden) scheint darauf hinzudeuten. Ich halte die Bedeutung des Verbots lediglich für eine sittliche. Natürlich, daß ein sexuell verstümmeltes Thier auch nicht zur Opferung tauglich war. Wenn das Sittengesetz nur nebenher beim Verbot der Opferung erwähnt wird, so bedenke man, daß die Tora kein systematisches Lehr-, sondern ein politisch-religiöses Gesetzbuch ist. Der Zusatz · · · ובארצכם kann keinen andern Zweck haben, als nicht blos die Opferung (לא תקריבו), sondern auch die Verstümmelung zu verbieten (לא תעשו). Aus Chag. 14 folgere ich das gerade Gegentheil von Dr. Gr. Der Talmud stellt dort auch wegen · · · ובארצכם die Verstümmelung als ein allgemein gültiges, nicht blos mit Rücksicht auf die Opferung gegebenes Verbot hin. Hr. Gr. erlaubt die Handlung aus Gründen allgemeiner Humanität und persönlicher Sicherheit; warum nicht auch aus Rücksichten des allgemeinen Volkswohlstandes? Weil annoch wenig Juden Ackerbauer sind? Wir müssen aber das allgemeine Princip, und nicht blos temporäre, wechselnde Verhältnisse ins Auge fassen. Hr. Gr. hält darum rücksichtlich des in Frage stehenden Verbots die Unterscheidung zwischen Jude und Nichtjude fest. Ich aber möchte diese überall zu verwischen suchen, wo es gilt, die sittlichen und socialen Vorzüge der Tora zu verallgemeinern. Der enge particularistische Boden des Talmuds genügt da nicht. Uebrigens ist auch dieser nicht entgegen. Bei שבת ist die Unterscheidung zwischen Jude und Nichtjude wohl nur festge-

halten, weil das Christenthum selbst in der Sabbatfeier durch die Verlegung des Sabbats auf den Sonntag die confessionelle Unterscheidung potenzirte. Auch liegt ein Unterschied sowohl in dem Begriff wie in der Art der christlichen und jüdischen Sabbatfeier. Mit der Verallgemeinerung des jüdischen Sabbats muß ja auch hierbei die talmudische Unterscheidung zwischen Jude und Nichtjude fallen. Nur dann würde sich bei dem Verbote der sexuellen Verstümmelung eine derartige Unterscheidung noch rechtfertigen, wenn der nicht-jüdischen Welt die Begriffe der Humanität in diesem Punkte noch so fremd wären, daß das Judenthum als alleiniger Träger derselben gälte und die Aufgabe hätte, sie der Welt zu erhalten und zu retten. Freilich ist das Eunuchen- und Castraten (männliche Sopranisten)-Wesen noch nicht aus der nicht-jüdischen Welt heraus! Die jüdische Welt hat nie davon gewußt. —

Hr. Gr. nimmt auch einen Einwurf von den mosaischen Armengesetzen her, deren Bedeutung und Geltung ebenfalls (wie das Verbot der sexuellen Verstümmelung) keine allgemeine, sondern nur auf das ehemalige Palästina bezüglich sei. Freilich die Form dieser Gesetze hatte nur für Land und Zeit Gültigkeit, das Princip aber ist allgemein gültig. Die Beziehungen zum heiligen Lande sind überhaupt nur von diesem Gesichtspunkte aus zu beurtheilen. Die bezüglichen Gesetze sind nicht ihrer Form, sondern ihrem Geiste nach auf die veränderten Orts- und Zeitverhältnisse zu übertragen. Wenn der Talmud die Loslösung vom heiligen Lande nicht aufkommen läßt, sondern den Gedanken an Rückkehr dahin und Wiederherstellung der nationalen Verhältnisse festhält und die bezüglichen national-religiösen Einrichtungen der Vorzeit, theils in der Idee, theils in der Wirklichkeit immer noch pflegt: so liegt dies darin, weil die talmudische Gesetzgebung in die Zeit fällt, wo das religiöse Leben Palästinas in den Gliedern des israelitischen Nationalkörpers noch viele Jahrhunderte fortpulsirte, selbst nachdem das Haupt des israelitischen Volks bereits längst gefallen war. Ja sogar das politische Leben Israels hatte in jener Zeit zum Theil noch nicht aufgehört, und Versuche zu dessen Wiederherstellung wurden gemacht. Diese talmud. Gesetzgebung für uns stricte als maßgebend zu betrachten, ist freilich irrig, aber immer noch Anschauung Vieler. Unsere von dieser Anschauung immer noch vielfach beherrschte Casuistik bewegt sich darum auf diesem Boden talmudisch-palästinensischer Gesetzgebung und sucht zur Erleichterung dieser unnatürlichen Be-

schränkung nach Auswegen, welche bald mehr bald weniger erweitert werden. Dieser Standpunkt für die Behandlung religiöser Materien ist nicht der richtige, nicht im Geiste unsrer Tora und Geschichte. Die realen Beziehungen zu Palästina sind nicht mehr dieselben, wie zu Zeiten Akiba's und Bar Kochba's; schon unter den Babylonischen Schulen wurden sie modificirt und mit den Geonim haben sie ihren Abschluß gefunden. Was wir nachher noch von den Beziehungen zu Palästina hören, ist kein Leben mehr, sondern sind nur nervöse Zuckungen. Was gar in der spätern Zeit bis auf unsere Tage Einzelne nach Palästina zieht, ist Pietät gegen das Land und die Geschichte der Väter, oder gar religiöse Schwärmerei dafür. Ein beschränktes Maß hiervon ist zuzugeben; im Weitern ist Palästina für uns nur Gegenstand geschichtlicher Erinnerung oder typisches Vorbild einer idealen Zukunft und Gedankenwelt, eine reale Bedeutung für die wirkliche Welt hat es nicht. Nennen wir auch Palästina Israel's Mutterland, so hat doch trotz aller Verehrung für die Mutter, welche uns geboren und erzogen, jedes Kind ein Recht der Selbständigkeit. Seitdem Israel Palästina, Vater- und Mutter-Haus, verlassen, in die Welt getreten und diesem seinem Weibe anhängt, sind die Beziehungen Israel's zu Palästina, seinem Elternhause, nicht gelöst, aber doch auf die der Venerabilität beschränkt; im Uebrigen ist die Führung seines selbständigen Lebens, zu welcher es ein Recht und die Pflicht hat, nicht davon abhängig. Somit genügt es nicht, für בכור, קרבן, כהונה und wie die national-religiösen Einrichtungen des alten Palästina heißen, wo sie in unsrer Zeit hinderlich sind, von der Hand des Talmuds geleitet, Auswege zu suchen und Modalitäten zu schaffen; wir müssen uns von dieser palästinensischen Abhängigkeit, welche wie ein drückender Alp auf unserm religiösen, politischen, gewerblichen und socialen Leben lastet, frei zu machen und eine selbständige Richtung zur Ordnung unsrer Cultus- und Lebensverhältnisse zu gewinnen suchen, vom Geiste, nicht von den Formen des traditionellen Judenthums geleitet.

Von Hrn. Prof. Fleischer, Leipzig, 15. Juni.

Zu Wolff's Berichtigungen (Ihre Ztschr. Jahrg. 6, Heft 1, S. 77—80) erlauben Sie mir zwei kleine Nachträge: S. 79 ist تحصيل, wie im spätern Arabisch oft: Erwerbung von Wissen, Kenntniß und Einsicht, — hier natürlich von den Geboten und Verboten des göttlichen Gesetzes, als Grund der Verpflichtung zu

dessen Befolgung und Bedingung des Verdienstes wie der Strafbarkeit. (Beispiele von diesem Gebrauche des حصّل, تحصيل, تحصّل u. s. w. liefert unter anderem Enchiridion studiosi ed. Caspari S. ٢٤, Z. 1, S. ٢٣ vorl. u. l. Z., Zamachschari's Mukaddimat al-adab ed. Wetzstein S. 237 Z. 11 u. 12; — Scheichzâde im Supercommentar zu Beiḍâwî, Sur. 2 V. 21, setzt einander entgegen أمّيّين, Laien, und علماء محصّلين, kenntnißreiche Gelehrte). Des Uebersetzers יודע wird also als Hof'al zu fassen seyn: daß unterrichtet werde (? G.). Ebendas. ist الدعاء له das Gebet für ihn (den Messias), eigentl. die Anrufung (nämlich Gottes) für ihn. Der beständige Gegensatz zu diesem دَعَا له ist دَعَا عليه, er hat (Gott) gebeten, ihm Unheil, Verderben u. dgl. zu senden, er hat ihn verwünscht, hat ihm Böses angewünscht.

Von Hrn. Dr. G. Wolf, Wien, 15. Juni.

Sie gedenken im 1. Heft Ihrer Zeitschrift 1868 der hiesigen allg. Literaturzeitung. Zur Kennzeichnung des Journals dürfte Folgendes nicht unintereſſant sein. Ich lernte den Redacteur Hrn. Wiedenfeld, derselbe ist aus Baiern, im Archive des Finanzministeriums kennen. Er ersuchte mich, ihm meine „Studien" zur Besprechung zu übersenden. Ich sagte dies zu mit der Bemerkung, daß ich durchaus nicht eine unparteiische Besprechung erwarte. Die Besprechung erschien, sie war vom Professor an der theologischen Facultät in Prag, Schulte, und war, wie ich es voraussetzte, sehr abfällig. Mit welcher Gründlichkeit der Herr Professor verfuhr, mag aus Folgendem hervorgehen. Er schreibt:

„Beilage XVIII giebt ein Exemplar aus einem Gutachten der niederösterreichischen Regierung von 1775, das ein Muster von Schmähungen der katholischen Hierarchie enthält, wo Päbste als Pinsel bezeichnet werden."

In dem Document heißt es jedoch nicht Pinsel sondern „Piuse (!)" und der Herr Recensent hat falsch gelesen. — Ich theilte dies dem Redacteur, Herrn Wiedenfeld, mit. Hierauf erschien eine Berichtigung des Inhaltes: ich hätte gesagt, es sei ein Druckfehler und es solle statt Pinsel Piuse gelesen werden. In solcher Weise nahm der Redacteur, um den Recensenten zu schützen, zu einer handgreiflichen Unwahrheit Zuflucht.

Im 5. Buche Mosis, Cap. 16. V. 3, wird das ungesäuerte Brod mit dem Epitheton לחם עני, das Brod des Elends bezeichnet. Wo jedoch in der Schrift sonst das Wort מצה vorkömmt — die Stellen, wo das ungesäuerte Brod beim Opferdienst angeordnet wird, wollen wir hier nicht in Betracht ziehen — kann es jedoch nicht in dem Sinne als das „elende" Brod aufgefaßt werden. Lot bäckt für die Gäste, die ihn besuchen, Mazzoth, und es kann doch nicht angenommen werden, daß er seinen Gästen vorsätzlich schlechte Speisen reichen wollte. Die Hexe zu En Dor bäckt für Saul, der sich von einer Ohnmacht erholt hatte, Mazzoth. Auch in diesem Falle läßt sich nicht annehmen, daß dies ein schlechtes Brod war. Der Talmud, der die Schwierigkeit dieser Bezeichnung fühlt, sucht sie zu deuten und zwar werden zwei Ansichten ausgesprochen מפני שהכל עונין עליו und פרוסה של עני. Man wird jedoch zugeben, daß diese Deutungen nicht das Richtige treffen.

Die Bedeutung des Wortes עני ist auch in einer andern Stelle der Bibel schwierig. Josef nannte (Genesis 41, 51) seinen erstgebornen Sohn Menasche, „denn vergessen ließ mich Gott meine Mühsal und das ganze Haus meines Vaters." Daraus ist zu entnehmen, daß Josef sich in seinem neuen Vaterlande, wo er einer der ersten Würdenträger des Reiches war, heimisch und wohl fühlte. Den Namen des zweiten Sohnes nannte er jedoch Efraim, „denn fruchtbar machte mich Gott בארץ עניי im Lande meines Elends." Hier wird wieder Egypten das Land seines Elends genannt.

Es ist offenbar, daß das Wort עני noch eine andere Bedeutung als Elend im gewöhnlichen Sinne des Wortes haben muß, wenn die oben citirten Stellen einen Sinn haben sollen. Es sei mir daher gestattet, eine Hypothese aufzustellen.

Im Altdeutschen bezeichnet das Wort „Elend" Unglück und Fremde oder Exil. In Wien gab es einen Platz, Elend, wo die Fremden, die auf der Donau ankamen, wohnten (heute giebt es noch Reste der Elendbastei). Im 14. Jahrhundert wohnten daselbst auch die Juden. In Augsburg ist jetzt noch ein Platz, genannt: „Im Elend," wo im Mittelalter, als Augsburg eine große Handelsstadt war, die Fremden wohnten.

Wenn nun angenommen werden könnte, daß im Hebräischen das Wort עני ebenfalls eine doppelte Bedeutung hat: Elend = Unglück und Fremde, so wären alle Schwierigkeiten gehoben, die

Schrift würde ganz richtig die Mazza, welche am Passahfeste genossen werden soll, zum Unterschiede von der Mazza, wie sie im Oriente in alter und in unserer Zeit häufig zubereitet wird, da im Oriente gewöhnlich nur für den Bedarf Eines Tages Brod gebacken wird, mit dem Ausdrucke לחם עני characterisiren und fügt als Grund hinzu: denn in Eile bist Du aus dem Lande Egypten ausgezogen; eine Erklärung, die sonst ganz unverständlich ist. Josef giebt seinen Söhnen Namen, die ganz der Situation, in welcher er sich befand, entsprachen. Nachdem ihm Menasse geboren war, freute er sich, daß Gott ihm sein Mühsal vergessen ließ, und als er mit dem zweiten Sohne beschenkt wurde, giebt er dem freudigen Gefühle Ausdruck, daß Gott ihn in der Fremde zum Vater einer größern Familie machte.

Von Hrn. Rabb. Dr. Wolff, Gothenburg, 16. Juni.

... Ueber Eines muß ich mich sehr wundern, daß Sie nämlich solchen Fragen wie über „die Castration" Aufnahme gestatten. Die Zeitschrift ist auf der Höhe der Wissenschaft gehalten, derartige Aufsätze scheinen mir aber nur für solche Blätter zu passen, die das Gebiet der Casuistik als ein heiliges ansehen. ... Zu meiner großen Ueberraschung sah ich Ihre Bemerkung [oben S. 80 G.] hinsichtlich der Autorschaft der von mir besprochenen Uebersetzung. Ich glaube, daß nur sehr Wenige bisher daran gedacht, daß sie nicht von J. Tibbon herrühre, ja Sie selbst scheinen mir Anfangs — wie aus einer Note [Bd. V, S. 240 G.] hervorgeht — denselben als Vfr. angesehen zu haben. Ich hatte natürlich von vorn herein keinen andern Zweck als in sachlicher und sprachlicher Hinsicht das zu zeigen, was mir das Rechte schien. ... Findet sich die J. T.'sche Uebersetzung irgendwo vollständig abgedruckt? Abrabanel's Rosch Amana habe ich erst vor wenigen Tagen erhalten; die darin abgedruckte Uebersetzung der 13 Glaubensartikel ist keineswegs von Fehlern oder doch großen Ungenauigkeiten frei, wenn sie auch im Ganzen besser sein mag als die in unsern Talmud-Ausgaben; auch fehlen mehrere Sätze darin. Jedoch es genüge an dieser Andeutung; eine weitere Ausführung würde zu weit führen. [Daß die Uebersetzung des maimonid. Comm. zum Abschn. Chelek in unsern Drucken nicht Samuel Thibbon angehört, ist längst anerkannt und gab ich dies in dem 1850 erschienenen Hefte „Moses ben Maimon" S. 63 ausdrücklich an; ausführlicher handelt darüber Steinschneider im

Bodlejanischen Cataloge S. 1886 ff., woselbst er jedoch die eben angeführte Stelle aus meinem Moses ben Maimon übersehen hat, während er nur die Textesstelle S. 28 berücksichtigt. G.]

Von Hrn. Rabb. Dr. Kahn, Trier, 25. Juni.

Die Castration des Viehes, worüber die Herren Rabbiner Dr. Rothschild und Grünebaum im 5. Jahrgang dieser Zeitschrift sich äußern, ist nach meiner Ansicht biblisch durchaus nicht verboten. In dem bekannten: und in eurem Lande sollt ihr nicht thun (3. Mos. 22, 24), kann ein solches Verbot nicht enthalten sein, da 1) solches nicht so beiläufig hätte geäußert werden dürfen, wie Dr. Grünebaum auch schon bemerkt, 2) das לא תעשו in dieser Bedeutung: ihr sollt es nicht thun, ohne ein ihm folgendes Object, sonst, wie ich glaube, nicht vorkommt. Es müßte nach der rabbinischen Auffassung entweder זאת folgen oder das Nifal יֵעָשֶׂה stehen, und 3) alsdann auch die Castration des Menschen ausdrücklich in der Bibel hätte verboten werden müssen, was aber nirgends vorkommt, obgleich ein Eunuche nach 5. Mos. 23, 2 nicht in die Gemeinde kommen durfte. Der Talmud (Sabbath) leitet dieses Verbot auf sehr gezwungene Weise aus dem ובארצכם ab, was er aber, als Consequenz seiner Auffassung dieser Stelle, als Verbot der Castration des Viehes thun müßte. — Nach meiner Ueberzeugung heißt das לא תעשו: Ihr sollt oder dürft diese (Verstümmelten) nicht opfern, als Ergänzung das לא תקריבו, welches mehr das Darbringen und Schlachten, das לא תעשו aber das Verbrennen auf dem Altare in sich faßt, ähnlich wie V. 22; vgl. besonders 4. Mos. 28, 3. 4, wo auch in V. 3 תקריבו und in V. 4 das תעשה vorkommt.

Von Hrn. Schorr, Brody, 28. Juni.

... Das gleiche Verfahren, welches der Herausgeber der Gutachten des Chajim Or-sarua eingeschlagen und das mit Recht von Hrn. Kirchheim getadelt wird (oben S. 48 f.), hat sich auch Hr. Bamberger bei der Veröffentlichung der Halachoth des Isaak Gajath zu Schulden kommen lassen, indem er auch Nichts davon gesagt, daß eine defecte Abschrift ihm vorgelegen, wie sie doch schon Derenburg (wiss. Zeitschr. &c. V, S. 396 f.) charakterisirt hat. Ja, in der Einleitung seines Commentars betrachtet er die Abschnitte des Werkes, welche eben in der Abschrift fehlen, auf die

jedoch verwiesen ist, als besondere Werke und führt sie als solche auf! — Es dürfte Sie kaum überraschen, daß dieser Rabbi zuweilen die einfachsten Dinge in diesem Buche falsch erklärt, wohl aber daß er sich Ihrer Forschungen bedient, ohne Ihres Namens zu gedenken.

Anstatt לא בניו (Deut. 32, 5) möchte ich lesen: אַל פניו; man hielt es aber für unziemlich Gotte gegenüber sagen zu lassen, sie hätten vor Gott ihren Fehl zum Verderben gebracht und änderte darum. Eine Andeutung der ursprünglichen Lesart scheint mir in den Worten des Abba Doresch (Sifre z. St.) zu liegen. [פניו als die ächte LA. zu vermuthen, scheint mir allerdings beachtenswerth, und die Deutung Abba's weist in der That darauf hin, doch halte ich es nicht für nöthig, לא zu ändern. Vielmehr bildet der Satz mit ihm gerade einen sehr gut an das Vorangegangene sich anschließenden Sinn. Nachdem vorher gesagt worden, Gott ist gerecht und in seiner Waltung kein Unrecht, fährt er fort: sich selbst verderbt, nicht Er (oder Sein, Gottes, Zorn), ihr Fehler, es ist ein krummes und gewundenes Geschlecht. Nicht dem gerechten Gotte dürft ihr euere Bedrängniß als eine unverdiente, daher ungerechte Züchtigung zuschreiben, sie ist vielmehr Folge eures sündhaften Wandels, also gerechte Vergeltung. G.]

Von Prof. Dr. Chwolson, Oranienbaum b. Petersburg, 29. Juni.

Es muß mit dem sogenannten masoretischen Text gründlich aufgeräumt werden. Dieser ist übrigens nicht mehr verderbt als die Texte der meisten classischen Schriftsteller, aber wahrscheinlich auch nicht weniger. Und wie haben da die Philologen aufgeräumt! Der bekannte classische Philolog Akademiker Nauck theilte mir merkwürdige, ich möchte fast sagen, haarsträubende Beispiele mit von Textcorruptelen bei classischen Schriftstellern, und nicht etwa bei obscuren, sondern bei den Tragikern, bei Homer u. s. w. Und diese Verderbtheit reicht zum Theil bis auf die Alexandriner. Am Schlimmsten, sagte er mir, steht es mit den Stellen, welche diese oder die Byzantiner corrumpirt gefunden und falsch verbessert haben, so daß es jetzt fast unmöglich ist, die ursprüngliche Lesart herauszufinden. Hier ein ähnliches Beispiel aus dem Pentateuch: Num. 26, 3. וידבר . . . . אתם ist ein Unsinn, aber dieser Fehler ist alt; es muß heißen ויפקד . . . אתם, nachdem aber statt dieses וידבר sich eingeschlichen hatte, fügte man am Ende des Verses ein לאמר hinzu, so daß man an ein mögliches ויפקד gar nicht denken

konnte. Gelegentlich noch eine Verbesserung: Jes. 3, 10 אמרו צדיק כי טוב giebt keinen vernünftigen Sinn, lies אַשְׁרוּ (in der alten Schrift sehr ähnlich) und dann der Parall. in dem fol. V. אוי לרשע.

Von Hrn. Rabb. Dr. Aub, Berlin, Juni.

Die Erklärung über בלעם verdient nach meiner Ansicht vollkommene Anerkennung. Ueber den Namen kann noch die Midraschstelle (Jalkut 4. Mos. 23) hinzugefügt werden. Bileam heißt auch קמואל, denn קם נגד אומתו. Vielleicht war gar ursprünglich die Deutung: „er warf sich als Gott auf“ (קם אל), und man verwandelte diese Apotheose in das Auftreten: die Feindschaft gegen Juden und Judenthum. An die aus Sanhedr. angeführte Stelle אוי למי שמחיה עצמו בשם אל, die in dem Jalkut und En Jacob sich findet, schließt sich der andere Tadel, den R. Jochanan in diesem Verse 4. Mos. 24, 23 findet: Wehe dem Volke, welches dann existirt, wenn Gott seinen Kindern Erlösung bringt! Wer will sein Gewand werfen zwischen Löwe und Löwin, wenn sie sich mit einander verbinden? womit ausgesprochen wird, daß es keinen Mittler zwischen Gott und Israel zur Erlösung von der Sünde giebt, sondern Gott selbst der Erlöser ist. Ziehen wir die 3. Stelle im Jalkut c. 25 in Betracht wo ausgesagt wird, daß der heilige Geist von Bileam und von allen Völkern sich zurückgezogen, so soll damit das christliche Dogma über den heiligen Geist bekämpft werden. Es verwirft demnach der Talmud die Gottheit Jesu, die Erlösung durch ihn und die Annahme des heiligen Geistes mit ihm.

Von Hrn. Dr. Derenburg, Paris, 3. Juli.

Ich bin jetzt ein eifriger Anhänger der Alliance, die wirklich durch ihre Schulen im Orient Großes leistet und noch Größeres leisten wird, wenn ihre Mittel wachsen. Unsere Schule in Tetuan hat an 700 Knaben; die zwei besten sind jetzt hier in einer Art Lehrerseminar, wo wir unsere Lehrer für den Orient bilden. Wir haben die vorige Woche zu gleicher Zeit von Jaffa, Schumla und Birkuk (bei Bagdad) Briefe bekommen; die Leute wollen Schulen haben, selbst Opfer bringen und verlangen Lehrer und Subventionen. Wenn wir das nöthige Geld haben, so werden in 10 Jahren Hunderte von Schulen im Oriente existiren. Im August oder

September werden selbst zwei Glieder der Allianz eine Inspectionsreise im Norden Afrika's unternehmen . . . Der Bileam-Paulus wird wahrscheinlich durch den St. Paul von Rénan in die weite Welt eingeführt werden. Dieser wird gegen Ende des Jahres erscheinen, N. hat die Idee sehr gefallen.

29. Juli . . . Mir ist „die Sentenz bei Juden und Arabern" von S. Naschér zugekommen; ich habe blos in die offenen Seiten hineingesehen, da finde ich, daß S. 16 und 17 arabische Sentenzen mit jüdischen verglichen werden, die einem von Freytag benützten Codex entnommen sind. In ihm hat ein Christ eben jene biblischen Sprüchwörter ins Arabische übersetzt; ist es da nicht erstaunlich, daß die Sätze stimmen? Freytag im dritten Bande seiner Proverbia bezeichnet diesen Codex durch den Buchstaben G und verweist selbst bei den betreffenden Nummern auf die entsprechenden Bibelstellen hin. So ist S. 16 unter Nr. 4 der Spruch Spr. 11, 15 mit Prov. III, 2660 verglichen. Nun entspricht dem תוקעים im Arabischen الفخاخ „Schlingen". Das ist Unsinn; Nasch. glaubt in einer Anm., man habe an תוקע „hängen" gedacht, wozu man eines geschlungenen Seiles bedürfe. Wenn demnach nach Hrn. N. hier eine Uebertragung vorliegt, warum spricht er dann von einem Uebergange dieser Sentenzen in den Islam und von „einem Verluste, den sie an Duft erlitten"?

[Ich übergehe die weitere Conjectur meines geehrten Freundes, wonach er das arab. Wort corrigiren will; es ist richtig, die Uebersetzung ist nämlich offenbar nach der Vulgata (Hieronymus), welche, nach Anleitung von Symmachus und Theodotion, übersetzt: cavet laqueos. G.]

Von Hrn. Dr. Zunz, Berlin, 28. August.

Wenigstens 50 Autoren haben, was mich angeht, sich gegen ihre Leser versündigt, da sie theils schweigend mich ausgeschrieben theils redend mich ignoriren. Zu letzteren gehört der Halberstädter Rabbiner Dr. Auerbach, der in seiner Geschichte der dortigen jüdischen Gemeinde behauptet, ich schriebe „Mardechai". Er meint die Veitsche Bibelübersetzung; allein in allen meinen Büchern, seit A. 1822, ist nur Mordechai zu lesen: Mardechai in Ihrer Zeitsch. B. 4 S. 203 ist ein Druckversehen. Bald nachdem ich, älteren Autoritäten folgend, den Vater des רשב״ם Tobia genannt (gott. Vortr. S. 393), wußte ich den richtigen Namen Natronai, derselbe

findet sich theils A. 1845 in meinem Buche zur Geschichte (vgl. Liter. der syn. Poesie S. 259 Anm. 3), wie A. 1857 schon Landshuth (onomasticon S. 21) bemerkt. Und Auerbach wundert sich (Berit Abraham S. 19) im Jahre 1860, daß ich in meinem Irrthum beharre! In seiner Ausgabe der Eschcol hätte die Einleitung noch Platz gehabt, meines Aufsatzes in Ihrer Zeitschrift B. 2 zu gedenken, zumal ich dort S. 307 schon vor 30 Jahren erörtert habe, daß Abraham b. Isaac in Narbonne zu Hause war; über das ihn beunruhigende andere Eschcol findet der Herausgeber das Richtige in meinem Nachtrag (1867) S. 46. In seinem Eschcol Th. 1 S. 29 steht eine Note über „Wehishir“; diese ist nach einer ausführlichen Abhandlung in Steinschneiders hebr. Bibliographie B. 8 S. 20—26 halb fehlerhaft und halb überflüssig. Eben daselbst S. 64 würde nur ein Hinweis auf Ritus (S. 106—108) und Literaturgeschichte (S. 178—186) das רבים für Abitur's Dichtungen begründet haben. Eben so hätte S. 64 bei Elasar Alluf mein Ritus S. 190 notirt werden sollen. Th. 2 S. 6 ist übersehen, daß Scherira's Gutachten in קבוצת חכמים S. 106 u. f. abgedruckt und dort das fehlerhafte טריי in טדיי verbessert ist (Literat. d. syn. Poesie S. 23); über טיידי war das nöthige bereits in der syn. Poesie (1855) zu lesen. S. 30 wäre die Verschlechterung von קשר מכסף unterblieben, wenn man meine Literaturgeschichte S. 15 gekannt hätte: eben so würde S. 67 bei Gelegenheit der Abbreviatur für die Haftara's eine Anweisung auf die gott. Vorträge S. 189 dem Leser keinen erheblichen Schaden zugefügt haben. Daß übrigens Herr Auerbach nicht untrüglich ist, ist bereits in meiner Literaturgeschichte (S. 274 Anm. 10, S. 619 unten) nachgewiesen.

Von Hrn. Dr. Derenburg, Paris, 4. November.

Ein kleines Buch von Fürst über den Kanon ist dir wohl auch vorgekommen; ich habe mich durch die Wohlfeilheit des Schriftchens verleiten lassen, es zu kaufen und zu lesen. Viel Material, aber wie viel Unehrlichkeit! Wenn wir für die christlichen Gelehrten den Talmud ausbeuten wollen, so müssen wir dabei so streng als möglich zu Werke gehn, sonst ist es wirklich eine Sünde und לפני עור לא תתן מכשול. Man gebe alsdann seine Hypothesen als Hypothesen, aber vermeide es mit Citaten Unwahrheiten kategorisch zu belegen. Wer wird aus Sabbat 116 b schließen, daß die Evangelien

selbst bei den Judenchristen ספרא דאוריתא אחריתי geheißen haben (S. 2, Note 7)? Der dortige Philosoph oder Min sagt blos, statt der Lehre des Moses haben wir jetzt eine andere Lehre, was gewiß keine feste Bezeichnung sein soll. Ebenso steht es um das in der nämlichen Note Behauptete, daß die Juden für die Evangelien ספרא verwendet hätten. S. 3 übersetzt er בתוך ביתו „in das Haus (d. h. in den Kanon)“; das ist unerlaubt, und von Fürst kann man sagen: מהומה הוא מכניס. Für die Aussprache Chumasch wird (S. 6) auf das Lb. des Orients verwiesen; ich weiß nicht, was dort steht, aber ich hatte immer gemeint, es müsse Chomesch heißen, und betrachtete Chumasch als eine barbarische Verderbniß der Juden. Daß er bei Josephus nicht einmal anführte, daß dieser von seinen 22 Büchern, 13 den Propheten zutheilt, kömmt daher, daß die Sache nicht in seinen Kram taugte. Wie S. 5, Note 6 belegt werden soll, ist unbegreiflich. Ganz am Ende des Buches kömmt Fürst auf die Mischnah Sabbat, XVI, 1, wo auf eine 127, Note 1 gegebene Erklärung von גנז und גנוזים gebaut wird, die gewiß falsch ist. In den Stellen בקשו לגנוז handelt sich's gewiß um eine Weise des Verbergens, die zerstörend und vernichtend wirkt (vgl. אמר לבנאי וגנזו תחת הגדבך), und טעונין גניזה hat nie geheißen, daß sie als Genusim zu betrachten sind, sondern daß sie vernichtet werden müssen, (um sie vor Entweihung zu sichern). Nun noch gar die abentheuerliche Idee, daß אע״פי den Sinn von לפי haben könne (S. 150, Note 2)! Meiner Ansicht nach, und bei erneuter Betrachtung der Mischnah, fehlt ein Stück vor אף על פי; etwa die von der Baraitha bewahrte Stelle: היו כתובין גפטית וכו׳ אע״פ שלא נתנו וכו׳: zwischen den zweimal folgenden מצילין אותן מפני הדליקה, ist ein הסורי מחסרא והכי קתני anzunehmen; darauf paßt das ואע״פי שכתובין בכל לשון, d. h. also nicht in Bezug auf den Sabbat, sondern auch in dieser Hinsicht werden die Uebersetzungen als heilig gehalten.

[Weiteres hierüber vgl. im nächsten Hefte. G.]

Notizen.

Saadia's Uebersetzung und Commentar zu den Sprüchen von Dr. J. Derenburg.

Es war jüngst in dieser Zeitschrift die Rede von der arabischen Uebersetzung des berühmten Gaon zu den Sprüchen, die sich in Oxford befindet. Herr Steinschneider in seinem Catalogus libr. hebraeorum in Biblioth. Bodleiana, col. 2193—2194, erwähnt die zwei Handschriften, die eine mit Commentar, die andere ohne denselben, welche in der Bodleiana liegen. Wir haben mehrere Blätter des mit Erklärung versehenen Manuscripts vor uns, die vor mehreren Jahren von meinem Freunde Neubauer abgeschrieben wurden, und geben davon einige Auszüge.

Von der Vorrede fehlt der Anfang, und die HS. beginnt bei den Worten: ולדלך לקבת הדא אלכתאב בכתאב טלב אלחכמה לאנה ימחץ טאלבהא אלנצח כיף יצל אליהא ואקול יחתאג טאלב אלחכמה אלי ה׳ אשיא בהא יתצלה מראדה אלאול אן יכון דכיא ודלך אן תכון קריחתה קאבלה ללעלום פיהא ויקול שלמה בלב נבון תנוח חכמה ופי כלוהא יקול למה זה מחיר ביד כסיל לקנות חכמה ולב אין ואלתאני מחבה אלחכמה ואלאשתיאק אליהא פאן דלך יעינה עלי תעלמה פיה יקול אוהב מוסר אוהב דעת ופי צדה יקול פורע מוסר מואס נפשו ואלתאלת לקא מיקף יוקפה עליהא ומבצר יבצרה איאהא פי דלך יקול הולך את חכמים יחכם ופי תרכה יקול לא יאהב לץ הוכח לו אל חכמים לא ילך ואלראבע כפאיה אלמכאסב ואלמעאיש חתי יכלו אלקלב להא קאל פי דלך הכן בחוץ מלאכתך וגו׳ ואלכאמס מדה אלזמאן יחתאג טאלב אלחכמה אליהא ליצם פי כל גז מנהא כלמה מן אלחכמה אלי אכרי קאל פיהא אשרי אדם שומע לי לשקוד על דלתותי יום יום לשמור פתחי פמן סעד באגתמאע אלכמסה יכמאלהא פטובאה פאנה קד וקף אלכיר ואלרצא והו לא מתאלה יגד אלחכמה וינאלהא ופיה יקול אשרי אדם מצא חכמה ואדם יפיק תבונה:. „Darum nannte ich dieses Buch das Buch des Strebens nach Weisheit, denn es giebt dem, welcher nach ihr strebt, die vollständige Anweisung, wie er zu ihr gelangen kann. Ich sage: wer nach Weisheit strebt, hat fünf Dinge nöthig, um seinen Wunsch zu erfüllen. Erstens muß er verständig sein, das heißt, sein Geist muß für die in ihr enthaltenen Begriffe Empfänglichkeit haben; so spricht Salomo: im Herzen des Verständigen, u. s. w. (Sprüche 16, 33). Fehlt diese Empfänglichkeit, so heißt

es: warum u. s. w. (Spr. 17, 16). Zweitens muß er die Weisheit lieben und Lust nach ihr empfinden, weil dies ihn bestimmt sich in derselben unterrichten zu lassen. So spricht Salomo: wer Unterweisung liebt u. s. w. (ebds. 12, 1). Vom Gegentheile heißt es: Wer Unterweisung verschmäht u. s. w. (ebds. 15, 32). Drittens bedarf er eines Erklärers, der sie ihm klar mache, und eines Einsichtigen der sie ihm verdeutlicht. Davon sagen die Sprüche (13, 20): Wer zu Weisen geht, wird weise, so wie sie von dem der einen solchen verläßt, sagen (15, 12): Der Leichtsinnige liebt es nicht, u. s. w. Viertens soll er genügsam in seinem Erwerbe und seinen Lebensbedürfnissen sein, damit sein Herz für die Weisheit offen bleibe. So heißt es: Bereite draußen dein Brot, u. s. w. (ebds. 24, 27). Fünftens hat der nach Weisheit strebende ein gewisses Zeitmaaß nöthig, damit er in jedem Zeittheilchen einen Weisheitsspruch zum andern fügen kann. Denn so steht in den Sprüchen (8, 34): Heil dem Menschen u. s. w. Heil dem, der so glücklich ist diese fünf Dinge vollkommen in sich zu vereinigen! denn er hat das Gute und Gefällige getroffen und wird ohne Zweifel die Weisheit finden und sich aneignen. Von ihm endlich heißt es: Heil dem Menschen der die Weisheit fand, dem Menschen dem Einsicht entströmt."

Wie man aus der bekannten Stelle des Fihrist weiß [1]), hatte Saadia die Gewohnheit, seinen Commentaren und Uebersetzungen der verschiedenen biblischen Bücher eigenthümliche Namen zu geben, und so that er auch, wie wir sehen, für die Erklärung und Uebertragung der Sprüche. Allerdings kömmt dieser Titel Talb-ulhikmat in dem Verzeichnisse des Abulnadim nicht vor; aber über den Verfasser unseres Buches kann nicht der geringste Zweifel erhoben werden. Denn zu Kap. 3, V. 11 und 12 heißt es: הד̇אן אל̇פסוקאן המא אלל̇ד̇אן שרחנא מענאהמא פי צדר כתאב איוב וקל̇נא אן אל̇אל̇אם אלתי יחדת̇הא אלחכים ג̇ל ג̇לאלה פי עבאדה עלי ג̇מיע פנונהא הו עדל לא ג̇ור פיהא לאנה אנמא יפעל לאחדי על̇תין אמא ל̇תמחיץ̇ מא סלף מן אל̇סיאת ואד̇האבהא או לתעויץ̇ יתלו אלצבר אל̇ד̇י יצברה אלעבד עלי אלמחן אל̇א אן אל̇אמר כיף מא כאן פהו ל̇צל̇את כמא אן אל̇אב אל̇משפק יפעל̇ בולדה אל̇אמא ל̇מצלחתה אמא ל̇אד̇האב אמראצ̇ה בסקי אלאדויה̈ אל̇מרה̈ אלכריהה̈ ואמא לתעל̇ימה אל̇כתאב ואל̇חסאב ואל̇מכאסב ואל̇צנאיע באל̇צ̇רב ואלקסר פל̇דל̇ך

1) De Sacy, Chrestomathie arabe.

קאל וכאב את בן ירצה. „Den Sinn dieser beiden Verse haben wir bereits in der Einleitung zum Buche Hiob erklärt. Wir sagten: Wenn der Weise, er sei gepriesen, seinen Dienern die verschiedensten Leiden auferlegt, so liegt darin eine Gerechtigkeit und keine rohe Gewalt; denn er handelt nur wegen eines der beiden Gründe, entweder um von alten Sünden zu reinigen und sie wegzuschaffen, oder um die Geduld mit welcher der Diener Gottes die Versuchungen erträgt, zu vergelten. Folglich, wie es nun ist, so ist es immer zum Frommen. So verursacht der zärtliche Vater seinem Kinde Schmerzen, indem er dessen Bestes bezweckt, sei es daß er ihm zur Entfernung von Krankheiten bittere und übelschmeckende Arzneien zu trinken giebt, sei es daß er es unter Schlägen und Zwang im Schreiben, Rechnen, in Handwerken und Gewerben unterrichte. Darum heißt es in unsern Versen: Wie der Vater seinem Sohne thut." Nun findet sich in der That dieser Gedanke, nur viel weitläufiger in der Vorrede zum Hiob ausgedrückt [1]), nur daß der Verfasser dort viel breiter ist, und neben unsern Versen noch viele andere ähnlichen Inhalts zitirt. Es ist eben diese große Ausführlichkeit, die uns daran hindert, die betreffende Stelle aus jener Vorrede hierherzusetzen. Saadia spricht sich übrigens in gleicher Weise in seinem Buche Emunoth wedeoth, 5. Abschnitt (Col. 28. Col. 4 u. 29. Col. 1 der Amsterdamer Ausgabe) aus.

Wer sich mit den Uebersetzungen Saadia's beschäftigt hat, weiß, daß derselbe in der Regel überall jedes hebräische Wort mit dem nämlichen arabischen wiedergibt. Der angeführte V. 11 des 3. Kapitels lautet in der uns vorliegenden Uebersetzung: לא תזהדן יא בני פי אדב אללה ולא תצגר מן עתבה. In der That überträgt unser Verfasser das hebräische מאס, immer durch זהד פי, und so wird man Jesaias 33, 8 vor פי קראהם das Wort פיזהד einschalten müssen, welches wohl, wegen seines gleiches Anfanges mit dem folgenden פי ausgefallen ist [2]).

Wir geben hier zur Probe die Uebersetzung des 9. Kapitels

---

1) Herr B. Goldberg war so freundlich, mir zu dieser Vergleichung seine Abschrift aus dem Bodleianischen Codex zu leihen.

2) Ich besitze eine Collation des so glücklich wiedergefundenen Codex. Das Wort fehlt auch in der Handschrift.

unseres Buches: אלחכמה קד בנת ביתהא ונחתת עמדהא כתירא[1]: ולבחת דבחהא ומזגת כמרהא ונצרת מאידתהא איצא: תם בעתת בגואריהא תנאדי עלי טהור אעלי אלסקוף: תקול מן כאן גאפלא יעדל אלי האהנא ומן כאן נאקץ אלעקל אקול[2] לה: הלמו אגתדו מן טעאמי ואשרבו מן כמר מזגתה: ואתרכו אלגפלאת ואחיו ואסתרשדו פי טריק אלפהם: פכם מן מדהב (מאדב .l) דאה יתכד לנפסה הואנא ואעט טאלם ראב (ארב .l) עיבה: פלא תעטן אלדאהי במא ישנאך בה בל עט אלחכים פאנה יחבבך: ואעט אלחכים מא יתחכם בה איצא ועדף אלצאלח מא יזדאד בהא: אול[3] מא תאמר בה אלחכמה תקוי אללה יכיר מא יוגבה אלפהם מערפה אלקדוס: תקול אן בי תכתר איאמך ויזדאד לך סנו[4] חיאה: פאן תחכמת פלנפסך ואן תדאהית המלת וזרך: ואלגהל כאמראה האימה גאפלה לא תערף מא דא: וקד גלסת עלי באב ביתהא עלי כרסי אעלי אלסקף: תדעו במארה אלטריק אלמסתקימה[5] טרקהם: מן כאן גאפלא יעדל אלי ומן כאן נאקץ אלעקל אקול לה: אלמא אלמסרוק מא אחלאה ואלטעאם אלמסתור מא אלדה[6]: ולא יעלם אן אלהלכא הנאך ופי אעמאק אלגחים מדעויהא:

Auf diese Uebersetzung folgt eine sehr ausführliche Erklärung, in welcher die Besitzer der Wahrheit (אהל אלחק), und die Rabbaniten (אלרבונין), mit den Anhängern des Irrthums (אהל אלבאטל) verglichen werden. Unter den Dahriten (אלדהריין[7]), und den Neuerern unter seinen Glaubensgenossen (ואלמחדתין מן אמתנא) versteht gewiß Saadia die Karäer. Zur sprachlichen Rechtfertigung der Uebertragung wird wenig beigebracht. So wird z. B. der

---

1) Vgl. Saadias zu 1 M. 4, 24, wo er die erste Zahl durch כתירא, und die zweite durch אכתר ואכתר wiedergibt. Ueber diese Weise, manche Zahlen im Sinne von „viel" zu gebrauchen, erklärt sich Saadias in einer Anmerkung z. d. V.

2) Ebenso V. 16, als ob ואמרה stünde.

3) Die folgenden drei Verse fehlen in der fortlaufenden Uebersetzung des Kapitels, die der Erklärung vorangeht. Sie sind in den Commentar verwebt, und ich habe sie hier eingefügt.

4) Mit Abwerfung des Nun, wegen der Idhafet.

5) Für במארין und אלמסתקימין.

6) Wie süß ist gestohlenes Wasser, wie wohlschmeckend verborgene Speise! Nach dem Commentar bezieht sich das Erste auf geraubtes Gut, und das zweite auf verbotenen Liebesumgang. S. citirt bei dieser Gelegenheit seinen Tafsir auf den Pentateuch.

7) D. h. welche die Unsterblichkeit leugnen.

Umsetzung des V. 13 in כסילות אשה הומיה mit keiner Sylbe im Commentar gedacht. Auf das V. 7 vorgesetzte כב מן kömmt der Verfasser zurück, indem er behauptet, der Satz müsse nur von dem besonderen Falle verstanden werden, wo der Zurechtweisende den Sünder unwirsch anfährt, oder ihm nur schwache Gründe entgegenzuhalten weiß, oder ihm öffentlich in einer Versammlung seine Fehler vorhält (אמא מן תהאמלה עליה או מן אצעאפה חגג אלעטה או מן ורעטה לה פי מלא מן גמאעה)[1]. Denn sonst ist es ja Pflicht, seinen Nächsten auf den rechten Weg zurückzuführen. Zu קדשים, V. 10, welches S. durch die Einheit wiedergiebt, vergleicht er אלהים = אללה, Gott, שמורים[2]) = חפט, Bewahrung, כפורים[3]) = גפראן, Verzeihung, מלואים[4]) = כמאל, Vollkommenheit. Die letzten drei Beispiele hat S. in der That mit diesen Worten im Pentateuch übersetzt. Die Ergänzung von עון nach תשא, V. 12, unterstützt er durch den Sprachgebrauch, und sagt, daß עון hier ein כלמה מצמרה sei. Das ist der technische Ausdruck für ein nicht ausgedrücktes Wort, welches man hinzudenken muß.

Mit diesem neunten Kapitel, sagt der Verfasser, „endet der erste Theil des Buches Talb-ulhikmat; der zweite Theil enthält nur losgerissene Sentenzen und Lebensregeln (אמתאל ואדאב מפרדה), so daß mit geringen Ausnahmen jeder Vers einen vollständigen Sinn giebt[5])."

Endlich geben wir noch folgende kurze Stelle aus dem Commentar zu Kap. 8, V. 12, in welchem S. mehrere agadische Erzählungen anführt. אמא קולה אני שכבתי ערמה פליס דלך בבת מן גהה אלמנכר לכנה פטנה ונהצה פי אלטאעה ולמא יקול אלחכים לעולם יהיה אדם ערום ביראה וכמא פעל חושי הארכי חתי יבלין דוד וכמא פעל ר' אליעזר אלדי קאל לקאציה אלרומי אן אלחאכם עדלי עלי רב אלעאלמין וכמא פעל ר' מאיר חין כאן מטלובא ליקתל פוקע פי אידהם פקדמו לה בשר חזיר פכאן יגמס אחדי אצאבעה פי מרקה וימץ גירהא וכמא פעל בעץ תלאמיד ר' מאיר

---

1) S. vergleicht 3 M. 19. 17. Die an dieser Stelle gegebene Uebersetzung: ולא תנקל ענה וזרא hieße demnach: und nimm ihm die Sünde (oder nach c. וזרה, seine Sünde) nicht weg, d. h. wenn Du ihm in verkehrter Weise predigst, so beladest Du dich mit einer Sünde an seiner statt.

2) 2 M. 12, 42. S. daselbst מחפוט.

3) 3 M. 23, 28. Das nämliche Wort in der Uebersetzung.

4) 2 M. 29, 22. Ebenso in der Uebersetzung.

5) Ich weiß nicht, ob weiter noch eine andere Abtheilung sich findet.

אד׳ תחרס בה רג̃ל באכפאה ת̇ם וקף וקאל לטאלבה מנ׳ד וקפת לם ארה ונט̇יר האולי כת̇יר פהד̇ה אלׄאמור ערמה מחמודה̈. „Wenn die Weisheit sich rühmt mit der Verschlagenheit zusammen zu wohnen, so handelt es sich nicht um etwas Schlimmes, was verpönt wäre, sondern um den Verstand und Eifer für die Beobachtung des Gesetzes. So sagt der Weise: Der Mensch sei immer selbst verschlagen für die Gottesfurcht (Berachot,). So handelte Chuschai Haarki, um David zu retten (2 Samuel 15, 33 und 34 u. s. w.). Ebenso that R. Elieser, als er zu seinem römischen Richter sagte: Nun, der mich festhält, sei mein Bürge! und dabei (nicht an den Richter, sondern) an den Herrn der Welten dachte (Aboda Sara 16 b; Kohelet Rabba zu 7, 11 [1]). So verfuhr R. Meir: man fahndete auf ihn um ihn hinzurichten, und er fiel in die Hände seiner Feinde; da stellte man ihm Schweinefleisch vor (um seine Identität zu erkennen), und er tauchte einen seiner Finger in die Brühe, und sog an einem andern Finger. (Aboda Sara 18 b, Kohelet Rabba, ebends.). Endlich hatte ein Schüler R. Meirs Jemanden versteckt, und alsdann sich gestellt und zu dem, der ihn suchte, gesagt, er habe, seitdem er da sei, den Gesuchten nicht gesehen. Solcher Beispiele giebt es viele, und eine Verschlagenheit, wie sie in diesen Begebenheiten vorkommt, ist lobenswerth."

Ich benutze die Gelegenheit, um unserm Gaon den jüngst mit seinem Namen erschienenen „Arabischen Midrasch zu den zehn Geboten" abzusprechen [2]). Wir möchten nichts von der Ausgabe sagen, welche die Geleitbriefe so vieler verdienter Männer, die am Anfange abgedruckt sind, nicht werth ist. Herr Wilhelm Eisenstädter tritt so bescheiden auf, nennt sich selbst mehrmals „meine Wenigkeit", woran man in der Büchersprache nicht gewöhnt ist, daß er die Kritik entwaffnet. Aber wozu hatte er in aller Welt nöthig, eine Arbeit zu unternehmen, wozu ihm bis jetzt das Geschick fehlt [3]). Was jedoch S. betrifft, so wollen wir von manchen kleinen Ver-

---

1) An beiden Stellen, unsere Ausgaben abweichend: באמן עלי הדיין.

2) Wien, 1868.

3) Wir nehmen aufs Gerabewohl die ersten Seiten: S. 1, Z. 5: אתחירת, muß heißen: תחירת; S. 2, Z. 13: ויעטיתהם, m. h. ואעטיתהם; S. 3, Z. 1: איל, m. h. אלה; Z. 14: בכלאם אן, m. h. בכלאם; Z. 15: בצות אן, m. h. בצות; Z. 16: וסקיע״, m. h. צקיע; S. 5, Z. 8: וחפט̇ אלי אבלגה מכאן אן נ̇ריד, m. h. וחפ̇ט̇א לאבלגה מכאנ׳א אריד; u. s. w.

schiedenheiten zwischen der Uebersetzung des Dekalogs in diesem Büchelchen und der in der Polyglotte befindlichen schweigen. Allein schwerlich wird S. das Wort וינח (2 M. 20, 11) durch ואסתראח wiedergegeben haben, wie dies in dem vorliegenden Schriftchen geschieht. S. vermeidet im Gegentheile den Anthropomorphismus, der in den Worten „er ruhte sich aus“ liegt, indem er dafür ואראחא, er ließ seine Geschöpfe in Ruhe, übersetzt, was er ebenso 2 M. 31, 17 thut, wo שבת וינפש durch עטלהא ואראחהא, er ließ sie frei und gönnte ihnen Ruhe, wiedergiebt.

Analekten von Dr. Zunz.

11. Alte Sentenzen über Hochmuth und Demuth.

Hochmuth und Anmaßung finden in der Stärke den Anspruch auf Würdigkeit, in der Macht den Besitztitel des Vorrechts; es ist daher eine schöne Einrichtung, daß bei der Vergänglichkeit irdischen Glückes, solcher Hochmuth meist durch sein Verschulden gedemüthigt wird; die von der Macht unterdrückten richten sich auf und der Hohe stürzt zu Boden. Noch bevor weise Männer dieß aus dem Leben der Einzelnen beobachteten, hat die Völkergeschichte gelehrt, daß der Mächtige von einem Mächtigern niedergeworfen werde; den Demüthigen und Gedrückten tröstete daher der Prophet mit göttlicher Liebe, während dem übermüthigen Unterdrücker der göttliche Zorn in den Weg trete. Sowohl Jesaia als Ezechiel feiern die Gerechtigkeit der Vorsehung, indem sie des Hohen Sturz und des Niedrigen Steigen verkünden. Ein alter Siegesgesang (1 Sam. 2, 3 pp.) preist Gott der erniedrigt und erhöhet, der den Dürftigen emporhebt und neben die Edlen setzt; der oberste Richter ist es, der diesen erhebt, jenen erniedrigt (Ps. 75, 8). Nach der Lehre späterer Weisen Israels erniedrigt der Hochmuth und kommt zu Fall. Den Uebermüthigen stürzt der Herr, während Demuth Ehre bringt und Leben (Spr. 16, 18. 29, 23. Ps. 147, 6. Daniel 4, 34. 5, 19. Hiob 40, 11. 12. Sirach 10, 19. 20). Der Widerhall dieser alten Aussprüche erklingt durch das gesammte jüdische Schriftthum. „Halte ich mich niedrig, spricht Hillel [1]), so ist das meine Erhöhung, halte ich mich hoch, bin ich erniedrigt.“ משפיל ומרימם

---

1) Vajikra rabba c. 1, Jalkut Spr. 113 c. In Dukes Blumenlese S. 155 ist irrthümlich Schemot rabba gedruckt.

oder משפיל ומרים wird ein stehendes Epitheton Gottes bei den Peitanim, z. B. bei Jose (אהללה), Jochanan hacohen (וירד משה Abschn. 3), David b. Huna (צאינה), Zahlal (V. 23), Meschullam (Pesach-Jozer), Binjamin b. Samuel (N. 1), Binjamin b. Serah (N. 3), Joseph Tobelem (וירד אביר), Isaac Giat (יכלו דברים). Ungenannter im Reschut שירים יקרים und Hymnus תהלת[1]), Schaltiel (Geula שאנה) u. A. Auch Abenesra in der Einleitung seines Jesod-mora. Der Herr, der den liebt, der sich erniedrigt[2]), wirft die Stolzen nieder und erhebt die Niedrigen, wie es in עזרת und im Frühgebet[3]) heißt und nachklingt im Jozer Neujahr מלך אמיץ, bei Mose b. Kalonymos (Silluk ארמין Ende), Salomo (Selicha חנון), Abitur (Nischmat N. 92), Simeon (Neujahr), Samuel (Selicha אגיד), dem römischen האיר נגה[4]) und im Einheitsgesang (4. Tag). So wuchs aus diesen Aussprüchen die Sentenz, daß erhoben wird, wer sich erniedrigt, und umgekehrt, und in dieser Fassung findet man sie Matthäus 23, 12. Lucas 14, 11. 18, 14. Tr. Erubin 13 b, Derech erez sutta 9, 5, Hechalot c. 26. in Jacob Antoli's Malmad קרח Ende, Sohar f. 232 b und Masioth ed. 1647 N. 4. Sogar der Vers Ps. 113, 5. 6 wird[5]) dahin gedeutet: wer sich erhöht kommt [auf den Boden] zu sitzen, wer sich erniedrigt wird [erhoben, mithin] sichtbar. Talmud, Pesikta und Dekalogs-Midrasch zufolge wird für die Offenbarung der Sinai erlesen, weil er, entgegengesetzt palästinischen Bergen, sich in Demuth gestellt: so feiern ihn in den Festgesängen Kalir und Jochanan hacohen. „Weil Du Dich erniedrigst, spricht Gott zum Buchstaben Alef[6]), erhebe ich dich." Nach göttlicher Bestimmung heißt es in der Perlen-Auswahl (§. 43), werden die Niedrigen erhöht, die Hohen erniedrigt. Wer leben will, sagten alte Weise[7]), der erniedrige sich. Abenesra[8]) zeichnet die Thätigkeit der Phantasie, sie erhebe das Niedrige und erniedrige das Hohe d. h. sie schildert Menschliches mit göttlichen, Göttliches mit menschlichen Bildern, und

---

1) Dukes Schire Schelomo N. 68 S. 65.

2) Große Pesikta Abschnitt 3.

3) Ritus S. 12.

4) S. Literaturgesch. der syn. Poesie S. 20. Luzzatto מבוא S. 23.

5) Vajikra rabba c. 1 und Commentar.

6) Midrasch Dekalog Anf. Akiba's Alfabet.

7) Commentar Tr. Tamid 32 a.

8) Zu Deut. 32, 1.

ähnlich wendet die Vidui אברך את ה׳, die Jehuda halevi zugeschrieben wird, die Drohung Ezechiels (21, 26): „Erniedrige Hohes und erhöhe Niedriges", in sittlicher Beziehung auf das Gemüth des Menschen an.

Der Tadel gegen Hochmuth, das Lob der Demuth bleiben stehende Thematen der Sittenlehrer. Mit dem stolzen und eingebildeten geht es bergab; wer wegen Gelehrsamkeit sich hoch hält ist ein Aas im Wege [1]; dahingegen geht der größere Mensch gesenkter einher, gleichwie die schwere Traube niedriger hängt [2]. Wer sich niedrig hält, kommt zu Ehre und Ansehen [3], wer selber sich nicht erhebt, wird von anderen erhoben [4]. Wer der Lehre halber sich klein hält in diesem Leben, wird in jenem groß [5]; der Hochmüthige verunreinigt, der Demüthige heiligt das Land (Mechilta).

Solche Aussprüche entsprangen zum Theil der Wahrnehmung, daß die Würdigsten selten auch die Mächtigeren sind. Den Thoren, sagt schon Kohelet (10, 6), fallen die hohen Stellen zu, die Ausgezeichneten sitzen niedrig, Knechte reiten und Herren gehen zu Fuß. Aehnlich spricht die Tosefta (Sota c. 14): Niedrige stiegen, Hohe sanken. Die Eitelkeit der Güter, die Unsicherheit und Flüchtigkeit des Besitzes — ein Thema das Kalonymos im Prüfstein c. 76 und Jedaja Penini ausführen — vermindern freilich die Neigungen nicht, Eigen- und Ehrsucht äußern ihre treibende Kraft; man ließ daher dem Ansehn seinen Einfluß, nur seine Gefährlichkeit zu verringern bestrebt, und lehrte, daß Macht, Ansehen und Ehrenbezeugung den fliehen, der ihnen nachjagt, aber zu dem hineilen, der sie flieht. Es verhalte sich also ruhig, wer diese Güter begehrt. Das zu erreichende Gut heißt in den Quellenschriften Ansehen (: גדל) oder Herrschaft (שררה) oder Ehre (כבוד).

Wer nach Ansehen rennt u. s. w. heißt es in der ältesten Recension dieses Spruches in Erubin 13 b [6] und ebenso im Buche

1) Berachot 19 a. Megilla 13 b. Erubin 54 a. Nedarim 55 a. Sota 5 a. Abot R. Natan c. 11. Raschi Hiob 36 Ende.

2) Midrasch Samuel c. 16.

3) תקון מדות 1. 2.

4) Aruch דל.

5) Baba mezia 85 b. Jalkut Esther 71 d. Binjamin Jozer אהלל Batra 10 b. Buch der Frommen c. 16. Aruch נגר.

6) כל המחזר על הגדולה. Abot Commentar ms. liest: הרודף אחר גדולה.

Mußar c. 3. Aber im Midrasch Tanchuma (41 d) wird, den Text Sprüche 29, 23 ausführend Herrschaft gesetzt, und in dieser Fassung wiederholen den Spruch: Jalkut [1]), Tobia [2]), Ephraim zu Abot c. 1, Bechai [3]), Abuab [4]), Josua ibn Schoaib [5]), Jechiel [6]), Mose b. Natanel [7]), Jacob Chabib [8]) und Buch המוסר c. 15. Hierzu stimmen die Warnungen, daß man der Herrschaft, d. h. dem Amte nicht nachlaufen [9]), kein Amt annehmen solle, das einem nicht zukommt [10]). „Gelüste nicht שררה zu begehren" ruft Tobelem (Dekalog).

Anstatt גדלה oder שררה lesen in obiger Sentenz bereits alte Autoren כל הרודף אחר כבוד [11]), also Ehre. So der alte Piut-Commentator in cod. H. h 61 f. 30 d. der Briefsteller ed. 1534 N. 54 und Seligmann Ulm im Zuchtspiegel. Der Ausdruck: der Ehre nachjagen, die Ehre fliehen, kommt bereits in jerus. Sota Ende und Derech erez sutta (2, 6) vor und befand sich, hinter מתרחק מן הכבוד, in dem Perek R. Meir — jetzt Abot c. 6 —, wie alte Ausgaben (מילי דאבות) Eliahu sutta c. 17, Tr. Calla [12]) und ein Commentar ms. [13]) zeigen. Der Ehre nicht nachzulaufen schärft auch das Buch der Frommen (§. 558. 580) ein; dahingegen solle man der Demuth nachjagen [14]): den Ruhm Fliehenden verfolgt der Ruhm [15]). (Fortsetzung folgt.)

---

1) Levitic. Anf., Samuel §. 111. Sprüche §. 962 f. 144 d unten.

2) Levit f. 2 c.

3) Levit. Anf. 132 a.

4) Leuchter c. 27.

5) דרשות 63 a.

6) מעלות המדות 19 d.

7) תוצאות היים §. 55: שררה תרדפו תברח—נס משררה אחריו תרדף.

8) Zu Tr. Peah §. 19.

9) Große Pesikta c. 22. Jalkut Sprüche §. 940 und f. 143 c. Eliesers Testament. Rab's מרגניתא gegen Ende. Vgl. Aruch דם.

10) Pesikta a. a. O.

11) In dieser Fassung war sie 1838 dem Verfasser von בוחן צדיק (S. 71) noch unbekannt.

12) חמשה קונטרסים f. 14 a.

13) Nicht vor מתרחק: ומכתבר ׳ ׳ ׳ ׳ ולא רודף אחר הכבוד ומתרחק מן הכבוד.

14) Derech erez sutta 7, 2; רדוף ענוה in Ezobi's Lehrgedicht.

15) Dukes Spruchkunde S. 21.

Inhalt.

Abhandlungen:

Recensionen:

Umschau:

Aus Briefen:

Notizen:

LXXXVI.

VERZEICHNISS
HEBRÆISCHER HANDSCHRIFTEN
UND
SELTENER DRUCKE
AUS DEM
ANTIQUARISCHEN LAGER
VON

A. ASHER & Co.
BERLIN: 11, UNTER DEN LINDEN.
LONDON: 13, BEDFORD STREET, COVENT GARDEN.

BERLIN.
11, UNTER DEN LINDEN.
1868.

VERZEICHNISS HEBRÆISCHER HANDSCHRIFTEN UND SELTENER DRUCKE

AUS DEM

ANTIQUARISCHEN LAGER

VON

A. ASHER & Co. IN BERLIN.

I. Handschriften

(verzeichnet von *Dr. Steinschneider.*)

[Sämmtlich complet und wohl erhalten, wo nicht anders bemerkt.]

1. חומש **Pentateuch, Megillot** und am Rande **Haftarot** mit **Raschi's** Commentar . . . . 50 Thlr.

   Octavo, Pergament, deutsche, sehr zierliche Hand (XV. Jahrh.?), Text punktirt, der Commentar durchaus von zweiter Hand emendirt.

2. רש״י **Raschi,** Commentar über den Pentateuch, Jesaia und Jeremia (bis Cap. 23) . . . . 150 Thlr.

   Quarto, Pergament, wahrscheinlich italienische Hand, vom J. 5030 (1270). Der Codex wurde in früher Zeit für 96 Florin verkauft, ein für damals sehr hoher Preis. Sehr werthvoller, noch nicht benutzter Codex, enthält den Text in mehr ursprünglicher Gestalt; die Zusätze geben die Quellen an. Auch Reime am Ende der Abschnitte sind vorhanden. — Der Cod. vererbte sich lange in der gelehrten Familie *Finzi.*

3. רש״י **Raschi,** Commentar über den Pentateuch (Anf. defect). 50 Thlr.

   Quarto, Pergament, grosse italienische alte Hand, geschrieben von Menachem ben Mose für den Arzt Mose Deloplazo (?) (XIV—XV. Jahrh.).

4. פירוש נ״ך **David Kimchi,** Commentar über Josua (Anf. defect), Richter, Samuel . . . . 40 Thlr.

   Quarto, Pergament, Quadratschrift, alt.

5. פירוש איוב **Mose Kimchi,** Commentar über Hiob; *bisher nur ein Exemplar in Rom bekannt* (s. *Ozar Nechmad II, 23).*

   Die Echtheit bestätigen zahlreiche Anführungen des Serachja b. Isak (1290, Cod. München 79).

B. [פירוש איוב] **Levi b. Gerschom,** Commentar über Hiob.

Quarto, Papier, italienische und spanische Hand.

6. פירוש איוב **Levi ben Gerschom,** Commentar über Hiob, mit punktirtem Text am Rande.

B. פירוש משלי **Immanuel ben Salomo** aus Rom (blühte 1320), Commentar über Proverbia (Anfang der Vorr. fehlt), Text punktirt, 60 Thlr.

Quarto, Pergament, spanische Hand; beide im Jahre 1400 geschrieben, *B.* von *Cargot Attar Provinciale* aus Arles, ist nur einmal 1486 gedruckt, und dieser Druck selten.

7. פירוש איוב **Abraham Farissol** (blühte Ende XV. Jahrh.), Commentar über Hiob.

B. פירוש אבות **Desselben** Commentar über den Talmud. Tractat Abot; ein im Catalog der Leydner HSS. p. 393 angeführtes Citat über **Christus** findet sich hier in der That in Cap. 1.

C. פירוש קהלת **Desselben** Commentar über Kohelet, wovon nur ein oder zwei Autographen in Parma bekannt waren. 40 Thlr.

Quarto, Papier, spanische Hand (XVI. Jahrh.?)

8. שרשים **David Kimchi,** Wörterbuch. Anfang defect bis z. d. Art. פים.
B. Grammatik פתח דברי (unvollst.) . . . . 80 Thlr.

Quarto, Pergament, kleinere und grössere sehr schöne spanische Quadrat, geschrieben von Salomo Jehuda ben Josef *ha-Jaari* (aus Nismes?) im J. 5087 (1327).

9. מבוא הדקדוק **Benjamin** [ben Joab?], grammatisches Compendium, *unbekannt.* (Im Akrost. zu Anfang יהי מורי יולב כלבנכסס הלב)

B. Anonyme Einleitung und Anfang einer kurzen Grammatik (worin למכילך להכן להי).

C. Anonyme Bemerkungen über den Pentateuch und Erklärung der Fremdwörter in Raschi's Commentar.

D. **Meir ben Salomo ben David,** Grammatische Bemerkungen als Ergänzung zu seines Grossvaters פתח דברי [also David, vgl. *Maase Efod* S. 233, Libanon III, 1866, S. 348]. Vf. vielleicht identisch mit Meir b. David in N. 17 und bei Efodi?

E. Notizen über 21 Radices, von einem Anonymus in Lagnano (לניילנו?) gefunden. Fragment.

F. ספר הזכרון **Josef Kimchi,** Grammatik, unedirt. 40 Thlr.

Quarto, Papier, deutsche verschiedene Hand.

10. מרדכי **Mordechai** (um 1300), Talmud. Compendium, Ordnung Naschim. 60 Thlr.

Gross *Folio*, Pergament, altdeutsche Hand, jedenfalls vor 1366 geschrieben, vielleicht die älteste HS. dieses Werkes, splendid.

11. ביאור בן רשד לספר הנהגת המדינה לאפלטון **Averroes**, Paraphrase der Republik **Plato's**, hebr. v. Samuel ben Jehuda u. s. w. (1322). Original der lateinischen Ausgabe.

B. מאמר לאבו נצר בשכל ובמושכל **Alfarabi** über den Intellect und das Intellectuale. Der ungenannte Uebersetzer ist Kalonymos (1314), diese Uebersetzung unedirt (s. Steinschneider's Abhandl. Alfarabi, Petersburg 1868, S. 92).

C. **Averroes**, Fragment aus der Abhandl. über den hylischen Intellect, übersetzt von Todros [XIV. Jahrh.].

D. ....מאמר במנות חלקי כל חכמה **Alfarabi**, encyklopäd. Uebersicht der Wissenschaften. Der ungenannte Uebersetzer ist Kalonymos (1314?). Sehr selten (Steinschn. *l. c.* S. 83).

E. אגרת.. בסדור קריאת החכמות **Alfarabi**, über die Methode des Studiums; eine Uebersetzung des, von Schmolders edirten: *De rebus studio philosophiae praemittendis* [übersetzt von Kalonymos?] (s. Steinschn. *l. c.* S. 85) . . . . 40 Thlr.

Quarto, Papier, italienische Hand.

12. מאמר.. בנפש **Alexander von Aphrodisia**, über die Seele [Tr. I.], nach der arab. Uebersetzung des Ishak ben Honein hebr. von Samuel ben Jehuda (1324—40). Auch die allein bekannten Pariser HSS. 893—4 enthalten nicht mehr, und schon Averroes scheint nicht mehr gekannt zu haben (s. Steinschn. *l. c.* S. 106) . 30 Thlr.

Quarto, Papier, alte spanische Cursiv.

13. חובות הלבבות **Bechai ben Josef** (blühte um 1100?), Herzenspflichten, nebst Ermahnung.

B. שבולי הלקט **Zidkijja Anaw** aus Rom (um 1240), Ritualwerk aus alten Quellen compilirt, sämmtliche 12 Abschnitte mit Vorrede, Versen u. s. w., ferner die Abschnitte über Beschneidung und Trauergebräuche (fehlen 10 Bl.) — *Von diesem sehr wichtigen Werke ist nur ein sehr mangelhafter Auszug gedruckt (Catal. Bodl. p. 2770)* . . . . 150 Thlr.

Gross *Quarto*, Pergament, splendid, sehr deutliche italienische Hand des Joab b. Jechiel b. Jekutiel aus Todi aus der Familie Bethel v. J. 5164 (1404).

14. מורה הנבוכים **Maimonides**, Führer der Verirrten, nebst Glossar des Samuel Tibbon und Indices . . . . 50 Thlr.

Klein *Quarto*, Pergament, splendid, sehr zierliche Quadratschrift des berühmten Abraham *Farissol* (Ende XV. Jahrh.); wichtige Stellen mit einem Händchen bezeichnet. — Einige Bl. am Rande abgeschnitten, ohne den Text zu berühren.

15. מעלות המדות **Jechiel ben Jekutiel** (schrieb 1287), Sittenwerk (geschätzt). — Fehlt Anf. der Vorr. . . . . 10 Thlr.

Quarto, Papier, deutsche Hand, wahrscheinlich XV. Jahrh.

16. חשק שלמה **Salomo ben Jehuda**, genannt *Salmon Vivas de Lunel*, Commentar über das Buch Cusari des **Jehuda ha-Levi**, verf. 1424.

Quarto, Papier, ital. Hand (Anf. XVI. Jahrh.?). — In der HS. irrthümlich 1324; der dreizehnjährige Verf. des *bisher unbekannten*, in vielfacher Beziehung lehrreichen Werkes, war ein Schüler des Menachem ben Salomo *(Frat Maimon)*, wie der Vf. der nachfolg. Nummer; es erklärt sich hieraus wohl die wesentliche Uebereinstimmung beider in sehr zahlreichen Stellen, die sich gegenseitig controlliren. Die wichtigsten Bemerkungen und Citate sind von einem Besitzer mit Bleistift angestrichen.

17. [עדות לישראל?] **Natanel Caspi** *ben Nehemia*, Commentar über das Buch Cusari, verf. 1425 (vergl. N. 16 und Litbl. des Orient 1848, S. 571). — Sehr selten.

B. גלילי כסף **Joseph Caspi**, über einen Widerspruch in den Decreten des Buches Esther, verf. in Majorca 1331. (Vgl. Ersch u. Gruber S. II. Bd. 31. S. 66, u. S. 60 A. 14, hier: ביתי עם בני הגדול).

C. פירוש הפירוש מהחכם ר' אברהם אבן עזרא Supercommentar über **Ibn Esra's** Pentateuchcommentar, *unbekannt?*

Quarto, Papier, italienische Hand (vgl. No. 16) — *C.* wird dem „Caspi" (welchem?) beigelegt, enthält aber sowohl den, in Ersch *l. c.* S. 68 unter *C.* aufgeführten Commentar, identisch mit dem Fragmente in Cod. Paris 184,2 des neuen Cataloges, welches dem **Jedaia ha-Penini** beigelegt worden (Litbl. 1848, S. 259, *Catal. Bodl.* p. 2004, Hebr. Bibliogr. 1865, S. 75), als auch den grössten Theil des anonymen Commentars, welchen Auerbach in Geiger's jüd. Zeitschr. IV, 297 dem **Isak Israeli** beilegt; aber viel correcter und vollständiger als dort und in Codex München 61,2 (s. Steinschneider's Abhandl. „Supercommentare über I. E." in Geiger's jüd. Zeitschr. VI, 120).

No. 16 und 17 zusammen . . . . 100 Thlr.

18. מראות השתן Uroscopie und Therapie nach griechisch-latein. Quellen, anf. אמר, בהתאמרי עם החכמים (vielleicht von dem Anonymus aus Avranches um 1199? vgl. Virchow's Archiv Bd. 40, S. 84).

B. — desgleichen nach **Isak Israeli**.

C. — andere Regeln.

D. — v. **Joseph ben Isak** (f. 22 u. 27b ff., anders als die HSS. in Ersch u. Gruber S. II. Bd. 31, S. 82, u. Hebr. Bibliogr. 1865, S. 98).

E. — mit Excerpten aus ס' החידות וההשגחות des Hippocrates (vgl. Virchow's Archiv Bd. 42, S. 98).

F. העתקת חנניה בן יצחק מאספות ספר השתן **Galen**, über Urin, aus den arabischen Collectaneen des Honein. (Von Interesse, da das edirte Buch Galen's grösstentheils unecht ist. S. Virchow's Archiv Bd. 37 S. 355).

G. Fragment.

H. Heilmittel für alle Krankheiten, vom Haar anfangend, nach arabisch-lateinischen Quellen; Vf. noch zu ermitteln. 30 Thlr.

Octavo, Pergament, schöne alte spanische Hand.

19. ספר יואנים הדמשקי **Johannes Damascenus** *(Ibn Maseweih)* über purgirende Heilmittel; aus einer in Aegypten angefertigten latein. Uebersetzung, hebr. von Samuel ben Jakob in Capua (vgl. Virchow's Archiv Bd. 37, S. 303). Zuletzt eine Sammlung einfacher Mittel aus Mesue . . . . 60 Thlr.

Folio, Pergament, schöne italienische Hand, XIV—XV. Jahrh., mit farbigen Initialen, an einigen Stellen durchlöchert.

20. כליאת **Averroes**, medizinisches Werk (vulgo: *Colliget*), anonyme, den Bibliographen unbekannte Uebersetzung aus dem nicht mehr vorhandenen Original. Es fehlt nur wenig zu Anfang und Ende (von VII, 18 ff.) . . . . 40 Thlr.

Quarto. Papier, spanische Hand, circa XV. Jahrh.

21. Medicinische Collectaneen, Glossare von Heilmitteln u. s. w., darunter die Einleitung des **Johannitius** (יוהנציו) mit dem äusserst seltenen Commentar (Virchow's Archiv Bd. 39, S. 328), vollständig; Excerpte aus *Mesue, Bernard de Gordo* . . . . 25 Thlr.

Octavo: Papier, italienische Hand des Mordechai Kochab (Stella, oder Stern).

22. חכמת נשים oder *Scienza delle Donne*. **Jechiel Kohen ben Mose** aus der Familie *Manoscrivi* (die sich von Esra dem „Schreiber" ableitet), *italienisches* Ritual- und Sittenbuch für Frauen, verf. 1565, der *Virtuosa Dati*, Frau des bekannten Mordechai *Dato*, gewidmet, in 7 Abschnitten, jedoch nicht bis zu Ende geschrieben, vielleicht nicht weiter vorhanden, da die Zusätze und Verbesserungen am Rande vom Vf. selbst herzurühren scheinen. Mit hebr. Vorrede und ital. Versen; für Sittengeschichte und ital. Literatur der Juden von Werth, da das Italienische sehr correct und gut geschrieben ist. 40 Thlr.

Quarto, Papier, bis I. Cap. 4 punktirt, jedoch auch ohne Punkte sehr deutlich und verständlich (vgl. *Hebr. Bibliogr.* 1863, S. 48). Den Codex kaufte *Abr. S. Graziano* nebst anderen, welche Almanzi besass (z. B. 156).

II. Hebräische Druckwerke und Uebersetzungen.

23. **Aboab.** מנורת המאור, eth. fol. (Constantinopel 1514.) . . 10 Thlr.
Titel fehlt. Erste fast unbekannte Ausgabe eines sehr geschätzten Buches aus dem dreizehnten Jahrhundert.

24. — (Dasselbe Werk spanisch.) Almenara de la luz, tratado de mucho provecho para beneficio de alma, trad. en lengua bulgar por el Haham Jahacob Hagis. 4to. Amsterdam 5468 (1708). Ledrbd. . 4 Thlr.

25. **Abraham Elieser f. Jos. Lask.** יקרא דחיי 8vo. Offenbach 1823. 10 Sgr.

26. **Abraham f. Elieser.** דין צדק ותיקון המדות 4to. Wilna 1779. 1 Thlr.

27. **Abraham Ibn Esra.** Commentarius in Pentateuchum. Editio princeps. fol. min. *Neapoli* 1488. . . . . 115 Thlr.
Höchst selten. Diese Originalausgabe ist die einzige, welche die in den späteren Ausgaben nicht vorhand. anti-christlichen Stellen enthält. — Das Exemplar ist sehr gut erhalten, nur einige Blätter sind etwas mehr beschnitten, als die anderen.

28. **Abravanel, Is.** ראש אמנה, dabei זבח פסח. Caput fidei (De articulis fidei). fol. Venet. 1545. . . . . 2 Thlr. 20 Sgr.

29. — — Andere Ausg. 4to. Cremona 1557. . . . . 15 Sgr.
Das Ende fehlt.

30. — מרכבת המשנה Comm. in Deuteron. fol. Sabionetta 1551. 4 Thlr.
Einzige vollständige Ausgabe dieses berühmten Buches.

31. **Aderet, S.** עבודת הקדש ובעלי הנפש 4to. Venetiis 1602. 20 Sgr.

32. **Adadi, Abr.** השומר אמת Synagogenregeln. 8vo. Livorno 1849. br. . . . . 2 Thlr.

33. **Akiba.** אותיות דר"ע Mystik. 4to. Venedig 1546. . . . 25 Sgr.
Seltene Ausgabe.

34. **Albo, Jos.** עקרים Fundamenta (fidei). 4to. Venet. 1521. 3 Thlr.
Höchst selten. Sehr schönes Exempl., Titel u. einige Blätter des Index fehlen.

35. **Alfasi.** הלכות Compend. talmud. T. I. fol. Crac. 1597. 6 Thlr.

36. **Almanzi, J.** ליום כלולות Ob Morpugi Levi sponsalia. 8vo. Tergesti 1859. **Auf Pergament gedruckt.** . . . . 1 Thlr. 15 Sgr.

37. **Benjamin of Tudela.** מסעות The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela, ed. by A. Asher. 2 Bde. 8vo. Berl. 1840—1. cart. unbeschn. 8 Thlr.

BIBLIA.

38. **Biblia** hebr. 4to. Venetia, Bomberg, 1544—5. . . . . . . 10 Thlr.

39. — — 2 Bde. 8vo. Francof. ad Viadr. 1595. Pergbd. . . 6 Thlr.
Schönes Exemplar.

40. — — ed. Menasseh ben Israel. 4to. Amst. 1635. Pergbd. 2 Thlr. 15 Sgr.
Schönes Exemplar.

41. — — jussu D. Nunez Torres. 4 Bde. 12mo. Amst. 1700—5. Ledbd. 8 Thlr.
Geschätzte und seltene Ausgabe.

42. — — cum opt. impr. et mss. codd. collata et juxta Masoram emend. D. H. Opitius. 4to. Kilonae 1712. Pergbd. . . . . . . 4 Thlr.
Sehr gesuchte Ausgabe.

43. — — cum adnotat. latin. ed. J. H. Michaelis. 4to. Halae 1720. 4 Thlr.

44. — — Dieselbe Ausgabe in fol. Ledbd. . . . . 9 Thlr.
Schönes Exemplar.

45. — hebr. et latina planeque nova Seb. Munster translatione lat. etc. fol. Basil., ex off. Bebeliana, 1534. Hfzbd. . . . . 5 Thlr.
Schönes Exemplar.

46. — hebr. cum Sal. N o r z i comm. crit. מנחת שי 2 Bde. 4to. Mantua 1742—44. Ledbd. . . . . 18 Thlr.
Gesuchte und seltene Ausgabe.

47. **Biblia** cum Jac. Lombroso comment. grammat. et crit. 4to. Venedig 1639. . . . . 10 Thlr.
Geschätzte und seltene Ausgabe.

48. — cum comment. Asulai. 4 Bde. 4to. Pisa 1803—4. Ledbd. 12 Thlr.

49. — POLYGLOTTA, hebr., chald., graece & lat. cura et studio Bened. Ariae Montani. 7 Bde. (Bd. 8 fehlt). fol. *Antverpia,* Plantin. 1569—73. Pergbd. . . . . 26 Thlr.
Schönes Exemplar.

50. — — hebr., chald., syr., graece, lat. et arabice (ed. G. Mich. le Jay). 9 Thle. in 10 Bdn. fol. Paris 1628—45. Pergbd. . . . 40 Thlr.

51. — RABBINICA. 4 Thle. in 2 Bde. fol. Venetia, Bomberg, 1568. Ldbd. 20 Thlr.
Schönes Exempl. Einige Wurmstiche am Anfange.

52. **Pentateuchus** hebr. cum punctis et cum paraphrasi chald. et comm. Rabbi Sal. Isaaci. fol. Bononiae, per Abr. Ben Chaiim, 1482. **Auf Pergament gedruckt.** . . . . 200 Thlr.
Erste, höchst seltene Ausgabe. Typographisches Meisterwerk auf Pergament. Vollständiges Exempl. Mehrere Bll. sind am Rande ausgebessert, einige fleckig.

53. — — Anderes Exempl. ders. Ausg. **Auf Pergam. gedruckt.** 90 Thlr.
Das erste und letzte Bl. beschädigt, einige andere Bll. unsauber. 2 Bll. auf Papier.

54. — — cum Onkelos, Targum, Sal. Isaki comm., Chiskijja b. Manoach comm. in Pent., Abr. J. Esra in Meg. et Haft. fol. Venetia, Bomberg, 1524. Ledbd. 30 Thlr.
Sehr selten. Titel u. erstes Blatt. handschr.

55. — — Adj. e Rabbinor. comm., Cantica, Ruth, Threni, Ecclesiastes, Esther. 4to. Venetiis 1551. Pergbd. . . . . 3 Thlr.
Schönes Exemplar.

56. — — cum Onkelos, Targum. 12mo. Sabionetta 1557. Ledrbd. **Auf Pergament gedruckt.** . . . . 70 Thlr.
Schönes, doch etwas stark beschnittenes Exemplar.

57. — — cum Raschi comm. fol. Cremona 1566. Hfzbd. . . 15 Thlr.
Das letzte Bl. handschriftl.; einige andere Bll. beschädigt u. wurmstichig.

58. — — 8vo. Amsterd., per fratr. Jak. et Abrah., 1727. Ledbd. 5 Thlr.
Sehr selten.

59. — — cum 3 Targum., Raschi, Samuel b. Meir. 5 Bde. 4to. Amsterd. 1764. Ledbd. . . . . 15 Thlr.
Geschätzte und seltene Ausgabe.

60. **Prophetae et Hagiographi.** 11 Bde. 24mo. — 7 Bde. Genevae 1617 et 4 Bde. Venet. 1552. Ledbd. . . . . 18 Thlr.
Seltene Sammlung in gleichem Formate. Schönes Exemplar.

61. — — cum comment. 13 Bde. 8vo. Livorno 1780—83. . . 6 Thlr.

62. **Prophetae priores,** cum comment. Kimchii. fol. Soncino 1485. 60 Thlr.
Erste, höchst seltene Ausg. Vollständiges Exemplar mit breitem Rande; einige Bll. wurmstichig.

63. — — Anderes Exemplar derselben Ausgabe. . . . . 20 Thlr.
Die ersten 8 Bll. fehlen. Exempl. mit breitem Rande, unbeschnitten. Wasserfleckig.

64. **Prophetae priores.** fol. Pesaro 1511 . . . . 55 Thlr.
Sehr seltene Ausg. Schönes Exempl. im Originaleinbande aus gepresstem Holz.

65. — — cum comment. Abravanel. fol. s. l. e. a. (sed. Pesaro, 1511 oder 1512. Ledbd. 50 Thlr.
Ebenso seltene Ausgabe, wie die vorhergehende. Exempl. m. vollem Rande.

66. **Prophetae posteriores,** cum comment. Kimchii. fol. Soncino (circa 1485). Ledbd. 90 Thlr.
Erste, sehr seltene Ausg. Schönes vollständiges Exempl. m. breitem Rande. Am Ende etwas wurmstichig.

67. **Psalterium,** cum comm. Sal. Athia. fol. Venet. 1549. . . 6 Thlr.
Wurmstichig. Selten.

---

68. **Cordovero, Mos.** תומר דבורה. 8vo. Grodnow 1797. . . 10 Sgr.

69. **David f. Samuel Levi.** זהב מוזקק. Additiones ad Ture Zahab. 8vo. Zolk. 1730. 15 Sgr.

70. **Elia Kohen.** שבט מוסר Virga castigationis (lib. moral). 4to. Wilm. 1722. . . . . 1 Thlr. 10 Sgr.

71. **Eljakim f. Abraham.** עין הקורא Oculus legentis (Gramm. hebr.). 8vo. Berol. 1803. 20 Sgr.

72. **Galante, Mos.** קרבן חגיגה Sacrificium festivale (conciones. fol. Venet. 1704. 1 Thlr.

73. **Gianesi, J. S.** בן ישי Chronologie mit ital. Einleitung und Tabellen. 8vo. Wien. 1827. 1 Thlr.
Selten.

74. **Goethe.** נוה הצדק oder Hermann und Dorothea. 8vo. Warschau 1857. . . . . 1 Thlr.

75. **Grammaticae,** דקדוקים (Opuscula grammatica var. auct.). 8o. Venet. 1546. . . . . 2 Thlr.
Einige Opuscula fehlen. die vorhandenen sind ganz complet. Schönes Exempl.

76. **Hai Gaon.** משפטי שבועות Judicia juramentorum. 4to. Venet. 1602. 2 Thlr. 20 Sgr.

77. **Heilpron, Jac.** נחלת יעקב Hereditas Jacobi (Fragen und Antw.). 4to. Pad. 1622. 1 Thlr.

78. **Isak f. Israel.** שו"ת באר יצחק Responsiones. fol. Königsb. s. a. (300 pp.) 1 Thlr. 20 Sgr.

79. **Isachar Ibn Susan.** עיבור שנים Intercalatio annorum (Chronologia). 4to. Venet. 1579. . . . . 3 Thlr.

80. **Ismael Kohen.** זרע אמת (שו"ת). Responsiones. 3 Bde. fol. Livorno et Reggio 1786. . . . . 7 Thlr.

81. **Jedaiah ha-Penini.** Examen mundi. 4to. Mantua, Estellina uxor Abrah. Conath, (circa 1476—80). . . . . 20 Thlr.
Erste Ausgabe. Sehr selten. Schönes Exempl.

82. **Juda f. David.** תקון סדר הלילה Institutio noctis (Preces in lecto). 8vo. Pragae 1615. . . . . 15 Sgr.

83. **Judah Ben Jechiel (Messer Leon).** נופת צופים Rhetorica. 4to. Mantua, Abr. Conath, vor 1480. cart. . . . . 40 Thlr.
Sehr schönes Exemplar. Höchst selten.

84. **Jehuda ha-Levi.** Cuzary libro de grande sciencia y mucha doctrina. Discursos que passaron entre el rey Cuzar: y un singular Sabio de Ysrael, llamado R. Yshach Sanguery, comp. en la lengua arab. por el R. Yeuda Levita, y trad. en la lengua santa por el R. Yeuda Aben Tibon, y agora trad. del Ebrayco en Esp. y coment. por el Hacham. R. Jaacob Abendana. 4to. Amsterdam 5423 (1663). Pergbd. 6 Thlr.
Schönes Exempl. mit sehr breitem Rande. Selten.

85. — — Anderes Exempl. Ledbd. mit weniger breitem Rande. 4 Thlr.

86. — **Juda de Modena.** בית יהודה Domus Judae (Additamenta in libr. En Jacob). fol. Venetiis 1635. . . . . . . 2 Thlr. 15 Sgr.

87. **Kimchi, Moses.** Grammatica hebraica, per Sebast. Munsterum versa. Hebr. et lat. 8vo. Basileae 1536. br. . . . . 1 Thlr. 15 Sgr.

88. **Kohen, Mos. Jos.** דרך הישר Fol. Prag 1810. . . . . 1 Thlr.

89. **Kuttner, J.** ספר משלי Sprüche Sal. mit Commentaren מעשי רקמה und שפתי ישנים. 8vo. Leipzig 1865. . . . . 1 Thlr.

90. **Levi ben Gerschom.** Commentarius in Pentateuchum, hebraice. fol. s. l. e. a., per Abr. Conat (Mantua, circa 1476). Ohne Paginirung, Custoden u. Signaturen. . . . . 80 Thlr.
Aeusserst selten; einer der ersten hebr. Drucke. Schönes Exempl. Das erste Blatt fehlt.

91. **Levita,** Elia. Grammatica hebraea per Munsterum Sebastianum latine versa. 8vo. Basileae 1537. Pergbd. . . . . 20 Sgr.

92. — Comment. in Danielem. 4to. s. l. e. a. (Mantua, vor 1480.) 20 Thlr.
Höchst selten. S. De Rossi, Ann. Sec. XV, p. 124.

93. **Maimonides.** משנה תורה c. comm. br. S. Levi. T. I. P. 2. 8vo. Leipzig 1863. . . . . 1 Thlr. 15 Sgr.

94. — אגרות Epistolae. 8vo. Amstelod. 1712. . . . . . . 20 Sgr.

95. — (הלכות דעות) Trattato rituale-morale-toscano. Parafrasi di Moise Capriles. 8vo. s. l. e. a. . . . . 10 Sgr.

96. **Mapo, Abr.** אהבת ציון Narratio jucunda interpersis versibus. 8vo. Wilna 1853. . . . . 1 Thlr. 10 Sgr.

97. **Menkin, E.** תורת אל מות de immortalitate. 2 Bde. 8vo. Warschau 1860. 2 Thlr.

98. **Mordechai.** מרדכי. Cod. leg. fol. Crac. 1598. . . . . . 10 Thlr.
Sehr selten.

99. **Moses ben Nachman.** חידושי תורה, Novellae in legem. 2 Theile in 1 Bde. fol. Lissabon, Eliezer, 1489. (302 Bll., dar. 3 weisse.) 150 Thlr.
Schönes Exempl. mit breitem Rande. Höchst selten und besonders interessant, da es das erste in Portugal gedruckte Buch ist. Man kennt nur sehr wenige compl. Exem-

plare desselben, selbst das des Britischen Museums ist incomplet. S. Cat. of the Hebrew Books in the Library of the British Museum p. 592. — Die erste Seite ist mit einer schönen Einfassung in Holzschnitt geziert.

100. **Moses ben Nachman.** Dasselbe, Bd. II. 147 Bll. fol. Lissabon, Eliezer, 1489. Ledb. 35 Thlr.

101. **Munus praeceptoribus.** שי למורים (Epistolae congratulationis). 8vo. Pad. 1834. . . . . 15 Sgr.

102. **Nietus, Dav.** מטה דן Tribus Dan. (Controversia contra Karaeos). 4to. Lond. 1717. . . . . 2 Thlr. 10 Sgr.

103. **Chabil, Jac.,** עין ישראל (Collectio omnium Agadoth). 2 Bde. 8vo. Amst. 1725. . . . . 2 Thlr. 15 Sgr.

104. **Orchot Zaddikim.** ארחות צדיקים Sittenbuch, dabei ארחות יושר von Is. Molko. 8vo. Salonichi 1791. . . . . 2 Thlr.

105. **Norzi, Sal.,** s. oben Biblia No. 46.

106. **Preces. Siddur tefilloth.** kl. 8°. Mantua 1557, Jacob ben Naftali Coen. (232 Bll.) **Auf Pergament gedruckt.** . . . . 60 Thlr.

107. — שער התפלות (Preces quotid.). Hebr. et angl. 8vo. Londini 1839. 2 Thlr.

108. — תפלה עם תו"מ ובו' Precum collectio magna ed Salm. London. 8vo. Amsterdam 1752. . . . . 1 Thlr. 15 Sgr.

109. — תפלות וולגאר Precationum Versio *italica* Typis hebr. 8. Mant. 1561. . . . . 8 Thlr.
Höchst seltene Ausg., s. Steinschneider, Catal. No. 2437.

110. — **Machsor,** מחזור rit. rom. seu ital. cum comment. (Farina selecta) per Jochenan Treves., acced. comment. Obadiae Sforno in Tract. Abot. 2 Bde. fol. Bologna, Menachem b. Araham ex Modena, Jechiel b. Salomo ex Verona, Arie b. Salomo Chajjim ex Monselice, 1540. Ledrbd. **Auf Pergament gedruckt.** 150 Thlr.
Meisterwerk der italien. Typographie auf Pergament. Die beiden Titelblätter sind mit schönen Holzschnitteinfassungen geziert. Das Exemplar ist sehr gut erhalten u. mit breitem Rande. Alte handschriftl. Bemerkungen am Rande.

111. — — c. comment. Raschi et Maimonidis in capit. patrum, 2 Theile. 1 Bd. fol. Mantua, nomine Meir b. Efraim. per Jacob de Gazzolo 1557—60. **Auf Pergament gedruckt.** . . . . 200 Thlr.
Höchst seltene Ausgabe. Nur wenige Exemplare auf Papier und keines auf Pergament bekannt; das unsrige scheint ein Unicum zu sein. — Das Titelbl. ist mit schöner Holzschnitteinfassung geziert. Das Exempl. ist gut erhalten. Der Titel u. einige Bll. sind leicht wasserfleckig.

112. — — ex ritu Judd. germanorum in Italia ed. J. Pacifico cum comm. 2 Thle. in 4 Bde. fol. Venet. 1711—15. . . . . . 26 Thlr. 20 Sgr.
Selten. Sehr schönes Exempl. mit breitem Rande.

113. — — 2 Bde. 8vo. Viennae 1823. . . . . 2 Thlr.

114. — Orden de Roshasanah y Kipur, trasladado en espanol, por Abr. Usque Be Selomoh Usque Portugues: y estamp. en su casa y a su costa. 8vo. goth. Ferrara 5313 (1553). . . . . 8 Thlr.
Sehr selten.

115. **Preces,** תפלות לתענית. Ritus hispan. 8vo. Amsterd. 1726. Ledbd. 20 Sgr.

116. — סליחות rit. germ., hebr. sine punctis. Ed. Princeps. fol. s. l. e. a. (Alm. 866 — Cat. Bodl. 2829.) . . . . 12 Thlr.
Höchst selten. 38 Bll. fehlen.

117. **Raschi,** Salomonis [vulgo Jarchi] Commentarii hebraici in quinque libros Mosis, in Prophetas maj. et min. ut et in Jobum et Psalmos, in libros Josuae, Judicum, Ruth, Samuelis, Regum. Chronicum, Esdrae, Nehemiae et Esterae. item in Salomonis Proverb., omnes latine edit. ab J.-Fr. Breithaupto. 3 Bde. 4to. Gothae 1713—14. Pergbd. 10 Thlr.
Schönes Exempl.

118. **Rossi, Asarja.** מצרף לכסף Trutina argenti (Dissertatio critica). 8vo. Edimb. 1854. . . . . 1 Thlr. 10 Sgr.

119. **Sabibi, Dav.** מגן דוד Clypeus Davidis (Comp. lib. Maaber Jabok). 8vo. Venet. 1704. . . . . 15 Sgr.

120. **Saltaro, Jud.** מקוה ישראל Spes Israelis (De balneo foeminarum). 4to. Venet. 1607. . . . . 1 Thlr. 10 Sgr.

121. **Samuel f. David.** נחלת שבעה Hereditas septem (quest. et responsa) 4to. Pferdae 1692. . . . . 15 Sgr.
Titel fehlt.

122. **Samuel f. Joseph.** תורה אור Lex lux (Conce. in Genesin). 4to. Venet. 1605. . . . . 3 Thlr. 10 Sgr.
Sehr schönes Exempl.

123. **Sasportas, Sal.** שש שערים (613 praecepta). 4to. Amst. 1727. 1 Thlr.

124. **Schönhack, J.** תולדות החיים De natura animalium. 8vo. Varsaviae 1841. . . . . 2 Thlr.

125. **Sermo intelligendi** מאמר השכל (de praeceptis Decalogi). 4to. Cremona 1557. . . . . 2 Thlr. 10 Sgr.

126. **Schalom, Abr.** יער אבשלום Sylva Absalonis (Carmina). 4to. Paduae 1855. . . . . 1 Thlr.

127. **Silberstein, D.** שבילי דוד Semitae Davidis (Nov. in Jos. Caro Mens. III). fol. Hierosol. 1862. . . . . 1 Thlr. 10 Sgr.

128. **Simcha b. P.** משרת משה in Maimonidem. fol. s. l. 1858. 2 Thlr. 15 Sgr.

129. **(Sohar)** תיקוני זהר. 4to. Mantua (1557). Ed. Pr. . . . 2 Thlr.
Sehr selten. Titel fehlt; Index handschriftl.

130. **Talmud,** Tract. מנחות. fol. Crac. 1608. . . . . 3 Thlr.

131. **Terni, D.** עיקרי ד"ט ח"א וח"ב. Bd. 1. 4to. Florentiae 1803. 1 Thlr. 10 Sgr.

132. **Tanja** מנהג אבות או תניא Rituale. 4to. Mantua 1514. . . 6 Thlr.
Erste, sehr seltene Ausgabe. Schönes Exempl.

133. **Ventura, El.** כוכבי דשביט Dissert. Talmud. fol. Salonichi 1799. 1 Thlr. 20 Sgr.

134. **Vidas, El. de.** ראשית חכמה Initium sapientiae (Opus morale) Compendium p. J. Pogetti. 8vo. Venetiae 1600. (Stark beschn.) 1 Thlr.

135. **Zweifel, El.** מינים ועוגב Miscellanea jucunda. 8vo. Wilna 1858. 15 Sgr.

III. Vermischtes.

136. **Aboab, Iman.** Nomologia o discursos legales, comp. por el virt. Haham Rabi Imanuel Aboab de buena memoria. 4to. s. l. (Amsterdam) 5389 (1629). Ledbd. . . . . 5 Thlr.
Selten.

137. **Aboab, Ishac.** Paraphrasis comentado sobre el Pentateuco. fol. Amsterdam 5441 (1681). Originaleinband in gepresstem Leder. 5 Thlr.
Schönes Exemplar.

138. **Abraham Judaeus** (Ibn. Esra). Liber de nativitatibus. Holzschn. 4to. goth. Venetiis 1485. Br., mit breitem Rande. . . . 4 Thlr.
Sehr selten.

139. **Barrios, Daniel Levi de, Miguel.** Arbol de la Vida, con raizes de la ley y fructos dotrinales. 8vo. Amtsterdam, en casa de Yakacob de Cordova, 1689. Pergbd. Fast unbeschn., viele Bll. ganz unbeschn. 50 Thlr.
Sehr schönes Exemplar dieses seltenen Buches; es gehörte dem berühmten Rabbi Isaac Mathatias Aboab, dessen Name sich in Gold gedruckt auf dem Deckel befindet. Das Werk besteht aus mehreren Theilen, u. ist theils in Prosa, theils in Versen geschr. Unt. Ander. enthält es eine poet. Uebersetz. des Gebetes e. Büssers Nissim ben Jakob, ebenso „Providencia particular de Dioz sobre el pueblo d'Israel" etc. Ausserdem befinden sich in dem Bande mehrere andere Schriften desselben Autors: „Al govierno del Kahal de Londres" (in Versen), „Paz de la Ley" (ein kleines Drama in Versen), eine schöne Elegie auf den Tod des Vaters des Autors, u. viele andere einzeln gedruckte, wenig bekannte u. höchst seltene Schriften desselben.

140. — Estrella de Jacob. Sobre Flores de Lis, dirig. a las dos muy illustr. niños Jacob, y Raquel. hijo y hija del muy noble señor Abraham Lopez Berahel (alias) Don Francisco de Lis. 8vo. Amsterd. 1686. — Alegrias, o Pinturas Lucientes de Hymeneo, dirig. al in clito Senor Dav. Imm. de Pinto. 8vo. ib. 1686. — In 1 Bde. Pergbd. 40 Thlr.
Schönes Exempl., leicht wasserfleckig. Diese beid. Werke sind eben so selten, wie das vorhergehende. Das erste enthält die Romanze „Historia de Susana" u. viele andere Gedichte, das zweite 36 Hochzeitgedichte, die deshalb von besonderem Interesse sind, weil darin merkwürdige Details über jüdische Familien v. Amsterdam, Hamburg und London enthalten sind.

141. — Triumpho dal Govierno Popular y de la Antiguedad Holandesa. 8vo. s. l. e. a. (Amsterd. circa 1686). Halbpergbd. . . . . 20 Thlr.
Die Sammlung besteht aus verschiedenen kleineren Stücken in Prosa u. in Versen. Ausführliche, bibliographische u. biogr. Notizen über den Autor giebt Kayserling in der Hebr. Bibliographie IV, 101, VI, 46, 90, VII, 39 etc.

142. **Bartolocci, Julius.** Bibliotheca rabbinica, de scriptor. et scriptis hebraicis; et Jos. Imbonati bibliotheca latino-hebraica, cum append. 5 Bde. fol. Romae 1675—94. Pergbd. . . . . 24 Thlr.

143. **Bertram, Bonav. Corn.** גלעד Comparatio grammaticae hebraicae et armenicae. 4to. Genevae 1574. . . . . 1 Thlr.

144. **Buxtorf, Joh.** Concordantiae Bibliorum hebraicae et chaldaicae ed B. Baer. 2 Thle. in 5 Bde. 4to. Stettini 1861—2. (8 Thlr.) 5 Thlr.

145. **Coen, Anania.** Vocabulario ebraico-italiano et italiano-ebraico. 8vo. Reggio 1811—12. Hfzbd. . . . . 1 Thlr.

146. **Drusius, I.** De litteris משה וכלב libri duo. 8vo. Lugd. Bat. 1599. Pergbd. . . . . 10 Sgr.

147. **Koreisch, Jehuda.** Epistola [arab.] de studii Targum utilitate et de linguae chaldaicae, misnicae, talmudicae, arabicae, vocabulorum item nonnullorum barbaricorum convenientia cum hebraea. Ed. J. J. L. Bargès et D. B. Goldberg. 4to. Parisiis 1857. br. . . . 2 Thlr.

148. **Menasseh Ben Israel.** Conciliador o de la convenienca de los Lugares de la S. Escriptura etc. 4 Theile in 2 Bdn. 4to. Francofurti 1632 et Amsterd. 5410—11 (1650—51). . . . . 6 Thlr.
Diese vier Theile kommen selten zusammen vor.

149. **Nieto, Dav.** Pascalogia overo discorso della Pasca. 12mo. Colonia 1702. Ledbd. . . . . 1 Thlr.

150. **Usque, Sam.** Consolacam as tribulacoens de Israel. 8vo. goth. Ferrara, en casa de Abraham aben Usque, 5313 (1553). . . 25 Thlr.
Höchst selten. Exempl. m. breitem Rande. Der Titel ist aufgezogen u. wurmstichig.

Nachtrag.

151. **Ascher b. Jechiel.** Comm. z. Talmud zu den Tract. Synhedrin, Baba Batra u. Schebuot (um 1300). 16 einzelne Blätter fol. **auf Pergament gedruckt** . . . . 18 Thlr.

152. **Buxtorf, J.** Lexicon chald. talmudicum etc. fol. Basileae 1640. Original-Lederband mit Portrait . . . . 20 Thlr.
Das Ex. hat B. selbst seinem berühmten Zeitgenossen Fr. Spanheim zum Geschenk gemacht, wie der Autograph auf dem Titelblatte zeigt: „Viro reverendo et cl. D. Friderico Spanhemio offert J. Buxtorfius".

153. **Haggada** הגדה Rituale des Osterabends fol. Wilhelmersdorf 1715. **Auf Pergament gedruckt** . . . . 20 Thlr.

154a. **Jacob b. Ascher.** טור ארח חיים kl. fol. s. l. (Ixar) 1485. (das dritte der wenigen in Spanien gedruckten hebr. Werke; 54 sehr schön erhaltene Blätter; auf dem letzten d. Epigraph und der Schild mit dem aufspringenden Löwen in rother Einfassung.
b. טור יורה דעה ebenso, 89 Bll. . . . . 50 Thlr.

155. **Kimchi, David. Schoraschim** שרשים לרד"ק fol. Neapel 1490 50 Thlr.
6 Blätter chemisch von fettigem Schmutz gereinigt, haben nur noch Spuren der Flecke und haben ihre vergilbte Farbe mit einer weissen vertauscht.

156. **Kimchi David. Schoraschim.** שרשים לרד"ק fol. Constantinopel 1513, rabb. Schrift in 3 col. 132 Bll. . . . . 25 Thlr.
Erstes Blatt etwas beschädigt u. verklebt; alter Holzband, an mehreren Stellen stockfleckig. Sehr selten.

157. **Machsor** (Festgebete) nach deutschem Ritus. fol. Augsburg 1536. 35 Thlr.
Sehr wohlerhaltenes vollständiges Exempl. dieses höchst seltenen Rituale (fehlt bei Michael.)

158. **Maimonides, Moses.** Mischne Tora (oder Jad Chasaka) fol. Venedig (Bragadin) 1550. 4 Thle. in 2 Bdn. Original-Lederband. 35 Thlr.
Mehrere Blätter theilweise stockfleckig, sonst schönes Exemplar mit grossen Rändern.

159. — — Theil 2, 3, 4. fol. Constantinopel 1509. . . . . . . 40 Thlr.
Von Theil 2. fehlen die ersten 19 Blätter und Bl. 41—48, sonst ist das Exempl. prachtvoll.

160. — — Theil 2 und 3 in einem Originalholzbande. fol. Venedig (Justiniani) 1551 . . . . 15 Thlr.
Schönes Exemplar.

161. **Pentateuchus** hebr. Pergament, alter Druck kl. fol. 139 Bl. 75 Thlr.
Am Rande Onkelos, ist aber vom Exempl. meist abgeschnitten. Die ersten Blätter bis Genes. 7, 14 und 2 Blätter im 5. Buche fehlen. Es scheint ein Bologna-Druck circa 1480. Kein Bibliograph kennt die Ausgabe.

162. **Talmud Babli** Tr. Succa. fol. Venedig 1521. **Auf Pergament gedruckt** 50 Thlr.
Von dieser Ed. pr. finden sich Pergamentdrucke höchst selten. Titelblatt und die folgenden 7 Blätter sowie Bl. 32 fehlen, sonst sehr gut erhalten.

Druck von Albert Lewent in Berlin.





